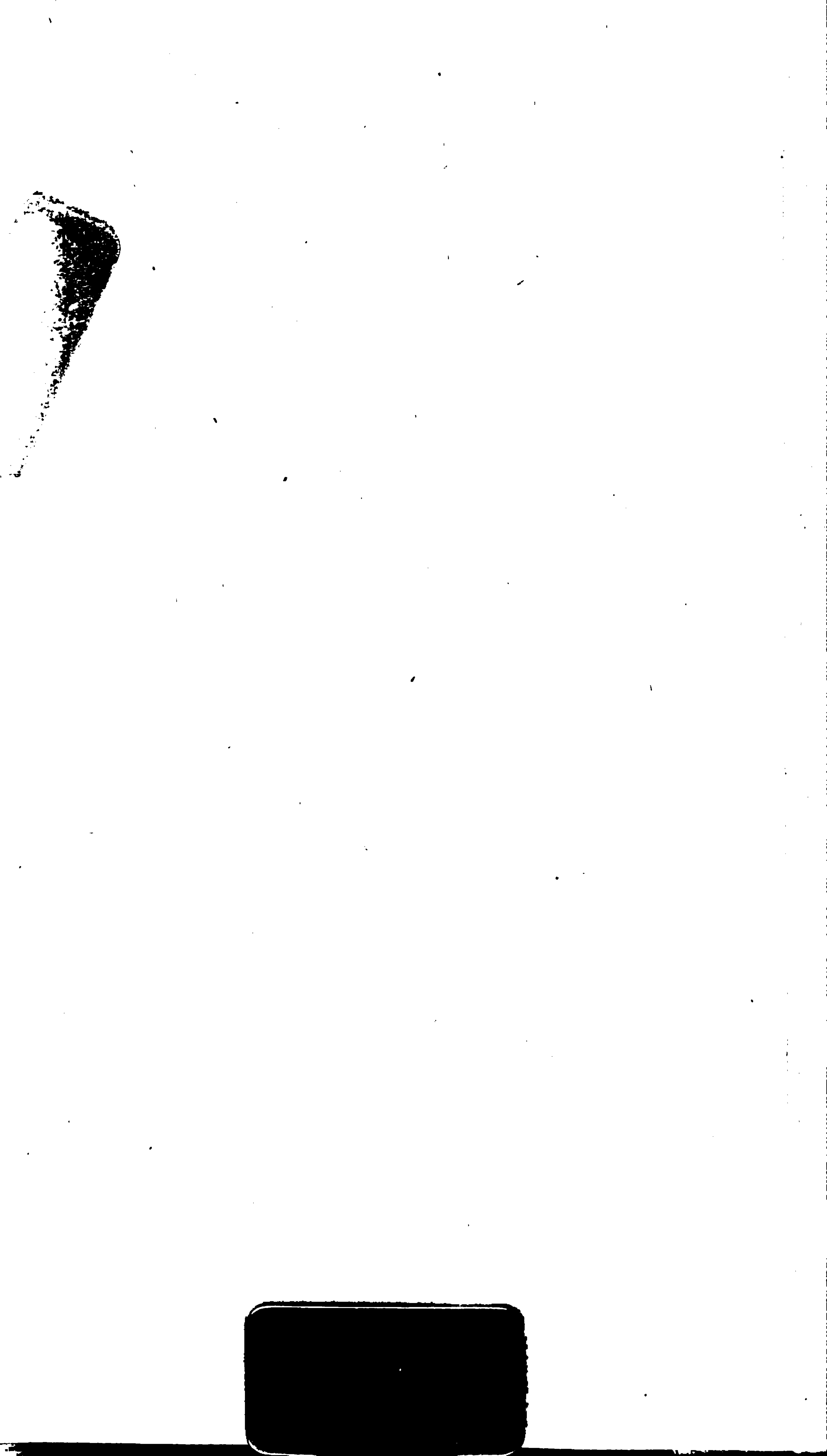

Google



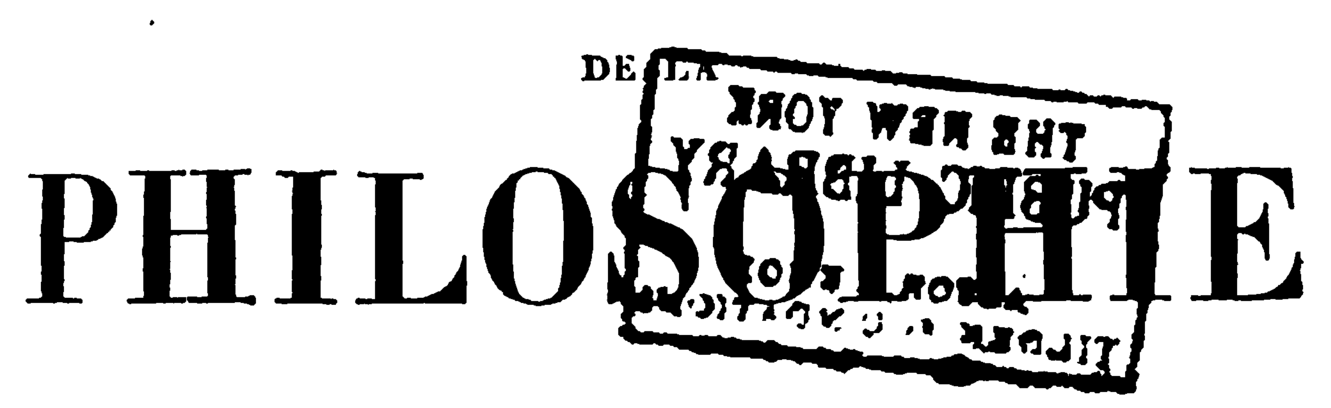
HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE.

Paris. — Imprimerie de BOURGOGNE et MARTINET,
rue du Colombier, 30.

HISTOIRE



DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

LE Dr HENRI RITTER,

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE KIEL;

TRADUITE DE L'ALLEMAND

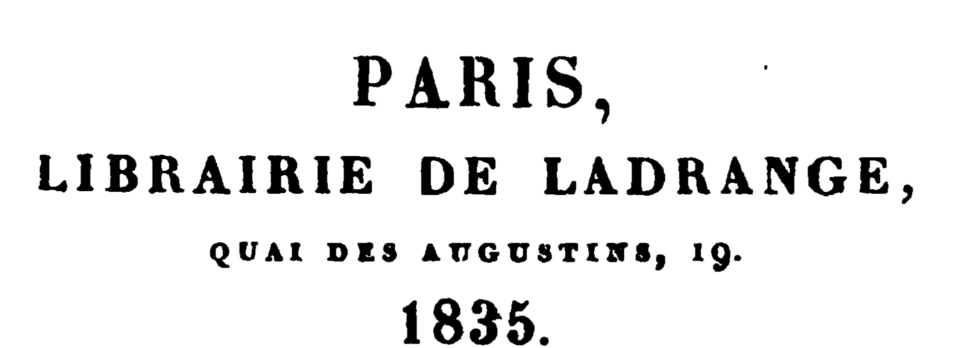
PAR C.-J. TISSOT,

Docteur ès-lettres, Professeur de philosophie, membre
de plusieurs Sociétés savantes, etc.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

TOME PREMIER.

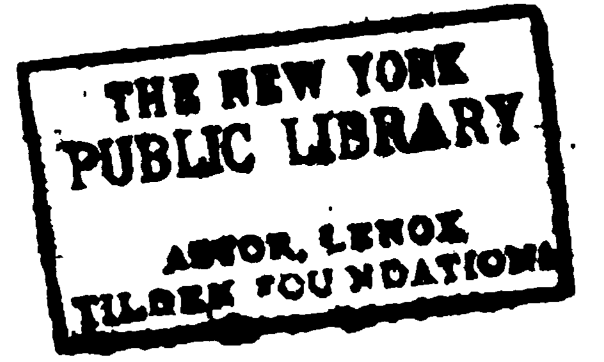


PARIS,

LIBRAIRIE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1835.


THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX
TILDEN FOUNDATIONS

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

Sans vouloir entrer ici dans les considérations générales, qui sont plutôt du ressort des ouvrages élémentaires et de théorie que de celui de l'histoire; sans vouloir bien moins encore répéter en d'autres termes l'Introduction de l'auteur, nous croyons cependant nécessaire de dire un mot de l'Histoire de la Philosophie par rapport à la philosophie elle-même; de faire connaître l'état de l'histoire de la philosophie avant M. Ritter, et la nécessité d'une histoire nouvelle qui satisfît les besoins nés des derniers grands travaux de la philosophie; d'indiquer l'état actuel de la science, et par conséquent le point de vue de notre historien. Nous ferons enfin connaître plus particulièrement M. Ritter à nos lecteurs, en leur donnant sa biographie (1).

I. L'histoire de la philosophie n'est point utile par elle-même, mais uniquement par les résultats scientifiques auxquels elle peut conduire. D'une part, elle aide à poser les questions de dogmatique sous toutes leurs faces, en présente les solutions diverses, en facilite la solution définitive, et contribue ainsi à élever une dogmatique sur les différentes questions qui composent le domaine de la philosophie. D'autre part, elle aboutit à la détermination des lois du développement de la pensée philosophique, considérée soit abstraitement, soit dans des circonstances déterminées. Enfin, elle éclaire par les résultats mêmes sur la valeur respective des méthodes, et par conséquent sur la question de leur choix.

En effet, il n'y a pas autre chose en philosophie que la science même, la loi de son développement spontané dans l'humanité, et les procédés divers que la réflexion a cru devoir employer pour en préparer les matériaux et pour la construire.

Telle est donc la seule utilité que nous puissions reconnaître

(1) Elle est extraite en très grande partie du nouveau Dictionnaire de la conversation. Leipsick, 1835, p. 774.

dans l'histoire de la philosophie, et passé laquelle elle n'est plus qu'une vaine fantasmagorie, un arsenal ténébreux, où le scepticisme seul peut puiser pour insulter à la raison humaine, en cherchant à la confondre et à la désespérer. Toute histoire qui n'est pas écrite avec la conscience de ces fins, ou du moins de quelqu'une d'elles, n'est donc qu'un fatras syncrétique, où la chronologie et l'ordre ethnographique peuvent être respectés, mais où les doctrines seront présentées sans intelligence et d'une manière décousue. Ce n'est là dès lors qu'un squelette historique, auquel manque, non seulement la vie, mais encore la forme extérieure, et jusqu'aux ligamens qui devaient en tenir les pièces en rapport. L'ordre chronologique n'est point l'ordre physiologique, et toute l'exactitude du premier ne peut en rien suppléer au défaut du second. On comprend dès lors pourquoi, dans tous les ordres de phénomènes, il existe tant d'histoires qui sont si peu instructives, malgré l'immense érudition de leurs auteurs. C'est qu'ils n'ont rien compris à la physiologie de l'histoire, qu'ils n'ont pas su la créer, parce qu'ils n'en ont pas conçu la nécessité. Ici, comme ailleurs, c'est l'invisible, le rationnel, qui rend intelligible le visible et le sensible. En d'autres termes, c'est l'esprit philosophique seul qui peut vivifier l'histoire, et en faire une représentation vraie du passé.

Ce n'est pas ici le lieu de faire voir avec quelque détail comment et jusqu'à quel point l'histoire de la philosophie peut aider à l'accomplissement de la philosophie. Nous observerons seulement, pour ce qui est de la détermination du développement philosophique de l'humanité, que l'histoire n'en peut être complète que quand ce développement sera lui-même complet. Jusque là l'histoire de la philosophie ne représentera qu'une partie du développement philosophique de l'humanité. Mais aussi elle cesserait d'être utile, et serait close, si l'humanité pouvait résoudre toutes les questions philosophiques qu'elle se pose, dût la solution n'être le plus souvent que négative, c'est-à-dire, n'être qu'une démonstration de l'impossibilité absolue de résoudre ces éternels problèmes. L'histoire de la philosophie sera-t-elle donc un jour inutile, ou, en d'autres termes, la philosophie sera-t-elle un jour une science achevée? Peut-être; mais le jour qui sera témoin d'un aussi grand évènement ne laisse pas encore entrevoir son aurore. Nous sommes porté à croire ce-

pendant que la philosophie, telle que nous la concevons, c'est-à-dire le rationnel et l'universel en toutes choses, peut un jour éclore d'un cerveau puissant, à peu près tout organisée; mais qu'en tout cas, quelle que doive être l'époque de son avènement, elle paraîtra bien avant toutes les sciences empiriques, qui ne sont peut-être pas de nature à être finies jamais. Cette assertion, bien qu'elle puisse choquer certains préjugés scientifiques, n'a cependant rien de paradoxal aux yeux de quiconque se fait une juste idée de la nature diverse des sciences rationnelles pures et des sciences empiriques. Mais en attendant ce jour de triomphe, la philosophie devra rendre encore plus d'un combat, subir même plus d'un outrage. Toutefois, elle ne peut pas plus défaillir que l'humanité qu'elle représente dans son plus noble attribut; ni la foi, ni l'espérance ne peuvent manquer à ses serviteurs, non plus que le courage et la patience. Les individus, qui semblent ne compter nulle part dans le plan de la création, s'usent, s'épuisent et passent à son service; mais son culte ne passe pas. L'intelligence humaine, dans ses plus nobles représentans, se trouve consacrée à ses autels d'âge en âge, de siècle en siècle, par une vocation vraiment divine, et qui tient de la prédestination. Cette éternelle religion de la vérité, ce culte non interrompu de la philosophie, ne serait-il donc qu'une idolâtrie, et une idolâtrie sans remède et par conséquent sans fin? Ce sacerdoce philosophique, où chaque prêtre, digne de ce nom, semble recevoir l'ordination du ciel, ne serait-il donc qu'une série d'intelligences éternellement dévouées à l'illusion et à l'erreur? Comment alors justifier les voies de la Providence et reconnaître la sagesse ordonnatrice du monde des esprits? Et pourquoi alors ne pas rejeter la raison loin de soi, ne pas courber la tête sous le joug dégradant d'une ignorance brutale? Mais est-il possible que la destination de l'homme soit d'ignorer les tendances de la nature, ou de ne les connaître que pour les contredire et les étouffer, et de chercher à bouleverser ainsi dans une stupide fureur le plan et l'œuvre même de la Providence? La vérité, la sublimité, la sainteté même de la philosophie, ne sont-elles pas au contraire frappantes pour tout esprit impartial? Et qu'importe que ceux qui ne veulent ni voir ni entendre, ne voient ni n'entendent? Qu'importent encore l'impuissance, les erreurs, les hypocrisies, les vocations mal comprises et les apo-

stasies? La philosophie en est-elle moins possible en soi, moins vraie, moins digne de notre culte; mérite-t-elle moins qu'on la serve de toutes ses forces quand on s'en croit capable et qu'on l'aime? Mais c'est trop insister sur un scepticisme qui s'en va. La philosophie n'est point l'œuvre de l'homme, c'est un décret du ciel qui reçoit son accomplissement dans le temps, et suivant une mesure un peu diverse pour tous les hommes, pour tous les âges et pour tous les peuples. Dès qu'une fois elle a fait son apparition dans le sein d'un homme ou d'une nation, elle ne se retire plus, à moins de catastrophes extrêmement et longuement désastreuses.

Maintenant, est-ce à la spéculation ou à l'histoire, ou à l'une et l'autre tout à la fois, à nous tracer le développement philosophique dans l'humanité? Ceux qui veulent construire l'histoire de l'humanité, d'après l'idée seule de l'humanité, prétendent que l'histoire est tout entière dans la spéculation, comme si ce qui est vraiment historique pouvait se savoir *à priori!* comme si la spéculation pouvait ici se passer des données historiques! comme si le développement de l'humanité s'exécutait d'une manière purement abstraite, et sans être contrarié, ralenti, suspendu ou détourné même par les circonstances extérieures sans nombre qui nous coudoient, nous heurtent et nous jettent quelquefois hors de notre première voie! Mais je n'insisterai pas davantage sur ce point, M. Ritter l'ayant d'ailleurs lui-même traité dans son introduction beaucoup mieux que je ne pourrais le faire. J'observerai seulement que l'histoire de la philosophie ne donne point proprement le développement abstrait, idéal, parfait de la philosophie dans l'humanité, mais seulement le développement concret, réel et imparfait; elle ne le donne pas même immédiatement, mais elle fournit simplement à l'induction les moyens de le déterminer; car elle ne peut donner que le développement réel de telle et telle école, de tel et tel peuple; d'où il faudra induire, sur des données suffisantes, quel est le développement réel de l'humanité. Si ce développement n'est point complet, l'induction ne pourra s'appliquer à l'avenir que dans la mesure du passé; en sorte qu'on ne pourra déterminer par l'histoire et l'induction comment l'humanité continuera sa marche, mais seulement comment une portion de l'humanité, qui n'a point encore cheminé aussi loin dans les

voies philosophiques que telle et telle autre, marchera sans le savoir sur les traces de ces dernières, sauf toutefois les différences résultant des circonstances spéciales où ce fragment de l'humanité se trouvera placé. Si ces circonstances pouvaient être assez puissantes, comme je serais porté à le croire, pour imprimer quelquefois au développement philosophique d'un homme ou d'un peuple un caractère tout différent de celui qui a marqué le degré correspondant du développement d'un autre homme ou d'un autre peuple, c'est-à-dire, la première, la seconde, ou toute autre phase de sa vie philosophique, alors la véritable destination de l'histoire de la philosophie, sous ce rapport, ne serait pas de recueillir les données qui peuvent prêter à conclure si, par exemple, l'esprit humain commence toujours à philosopher par l'empirisme, et s'il continue toujours aussi par le rationalisme, etc., puisqu'il n'y aurait point ici de constance; mais bien de déterminer les circonstances sous lesquelles il débute par l'empirisme, et celles sous lesquelles il débute autrement. Et s'il n'y avait pas de nécessité à ce que le développement commencé d'une manière continuât d'une autre manière déterminée, la loi de l'enchaînement des différens momens de ce développement, serait encore subordonnée à la détermination des circonstances qui amènent une série de caractères philosophiques plutôt qu'une autre.

On voit donc que, d'après notre manière de concevoir l'application de l'histoire de la philosophie à la détermination du développement intellectuel, cette histoire a essentiellement pour objet les circonstances extérieures et leurs rapports à la marche de l'esprit humain en contact avec elle. Si la loi du développement philosophique devait être prise des dispositions mêmes de l'esprit humain, c'est-à-dire, de lois subjectives nécessaires, l'histoire n'aurait rien à faire ici, le problème pourrait très bien être résolu *à priori;* le rapprochement qu'on ferait ensuite du fait pour confirmer le droit, ne serait plus qu'une contre-épreuve, bonne à employer, tout au plus quand la première opération serait douteuse, ou pour convaincre plus facilement les autres de la bonté de son système. Mais une autre raison, qui nous fait penser qu'il n'y a point de développement subjectivement nécessaire, et par conséquent point de développement spécial déterminable *à priori;* c'est que toutes les fa-

milles d'idées, toutes les capacités, toutes les facultés, toutes les dispositions, sont également prêtes à être mises en jeu, dès que l'esprit est assez avancé pour pouvoir philosopher. Il n'y a donc que des circonstances objectives qui puissent lui faire prendre une direction plutôt qu'une autre, puisqu'il est également prêt pour toutes. Ce qui peut porter à croire le contraire, c'est la confusion de deux époques fort distinctes dans le développement de l'esprit humain, savoir : de l'époque du sens commun, et de l'époque scientifique ou de la réflexion.

La première est uniforme pour tous les hommes, à part toutefois les nuances provenant des circonstances extérieures ; la seconde, au contraire, peut varier, et varie en effet considérablement suivant le caractère prédominant de tel ou tel élément du développement spontané primitif. Mais peut-être que les grands mouvemens philosophiques, je veux dire les mouvemens des grandes écoles, n'ont pas été assez nombreux pour que les données qui en résultent permettent de reconnaître sur la foi de l'histoire le fait que je signale. Mais la vérité en devient très sensible dès que l'on considère avec attention le développement philosophique des individus. On trouve alors qu'il peut indifféremment commencer, continuer et finir par tous les systèmes possibles. Or, comme les individus représentent fidèlement les masses, quoique sur une moindre échelle, on pourra déterminer les lois de celles-ci par les lois des premiers ; il n'y aura qu'une différence de proportion dont on devra tenir compte. Mais c'est là précisément la tâche de l'historien et non la nôtre. Il nous suffit d'avoir fait entendre ici, 1° que l'histoire de la philosophie ne donne point le développement complet, quant au degré du moins, de l'humanité pensante ; car, à supposer que l'esprit humain soit entré dans toutes les phases de la vie philosophique, il ne les a pas parcourues toutes entièrement, purement et d'une manière uniforme ; il y a, en effet, réalisme et réalisme, idéalisme et idéalisme ; 2° qu'elle ne donne point l'idéal de ce développement, qu'elle n'en donne même pas le réel, mais seulement qu'elle présente les faits propres à l'induire ; 3° qu'elle ne peut rien autoriser à conclure pour un degré de développement qui n'a point encore eu d'antécédent quelque part ; 4° que son véritable objet porte sur les circonstances objectives propres à faire naître telle ou telle face du tout complexe de la pensée

philosophique, et non point l'enchaînement nécessaire et dans un ordre déterminé des différens aspects de cette pensée; 5° que les données historiques sont incomparablement plus nombreuses, et par conséquent bien plus sûres dans les individus que dans les masses; 6° qu'en partant de ces données individuelles, on trouve que l'esprit humain ne se refuse à débuter par aucun système, puisque toutes les écoles ont eu des adeptes qui n'avaient passé par aucun autre antécédent philosophique; 7° que la loi ou les conditions subjectives du développement philosophique est donc l'indifférence; 8° enfin, que la loi ou les conditions objectives de ce même développement est encore à trouver.

Puisque l'histoire de la philosophie n'est point utile par elle-même, elle n'est qu'un moyen pour la philosophie, mais un grand et indispensable moyen. Il faudrait être, en effet, bien sottement présomptueux pour prétendre ajouter à la science, sans le secours de ceux qui nous ont précédés; ce serait se déclarer sans pudeur, plus fort soi seul que tous les plus grands génies pris ensemble. La peine naturelle d'une semblable arrogance ne peut être qu'une grande bizarrerie ou une grande faiblesse; car comment peut-on se distinguer du génie et de la force, si ce n'est par l'extravagance et la faiblesse?

Ne veut-on, au contraire, que se mettre au niveau de la science : mais comment espérer en venir à bout sans le secours de ceux qui l'ont créée? Et à supposer qu'on fût assez heureux pour y parvenir par ses propres forces, ne serait-ce pas toujours une folie que de le tenter par la voie la plus difficile et la plus longue? Et puis, ne faudrait-il pas toujours prendre connaissance historiquement de l'état de la science, pour s'assurer si l'on n'a plus rien à apprendre pour être au niveau des intelligences les plus capables qui l'ont amenée au point où elle est? Or, cependant, on n'étudie sérieusement une science que dans l'espoir de la connaître d'abord tout entière, et d'y ajouter ensuite s'il est possible. Il n'est donc permis qu'à des amateurs en philosophie, de se passer du secours de l'histoire de cette science, par la raison qu'on n'a besoin de personne pour rester au-dessous de tout le monde.

Mais si l'histoire de la philosophie est utile à la philosophie, tant que la science n'est point encore constituée, la philosophie à son tour est utile dans l'étude de l'histoire de cette science.

C'est un cercle sans doute, mais qui n'est point vicieux, pas plus que tout ce qui se tient réciproquement. Autant donc vaut la science, autant vaut l'histoire, du moins sous les points de vue de l'appréciation des doctrines, de leur développement et de leur enchaînement; c'est-à-dire, en un mot, sous le rapport de la critique interne. L'on comprend, en effet, que pour faire l'histoire d'une chose il faut la connaître, et que cette histoire sera d'autant mieux faite, toutes choses égales d'ailleurs, que la connaissance de son objet sera plus parfaite. De là la nécessité d'histoires nouvelles à mesure que la science fait de nouveaux pas, non seulement pour enregistrer les progrès nouveaux, mais encore pour mieux apprécier tout le passé. L'on comprend aussi que l'histoire ne pourrait être parfaite qu'à la condition d'être désormais inutile, parce qu'alors la philosophie serait complète. Jusque là donc toute histoire de la philosophie sera nécessairement marquée au coin de l'esprit du temps où elle aura été faite; elle sera par conséquent relative à cette époque. C'est précisément ce caractère de partialité involontaire, qui est plus celle du temps que celle de l'homme, et qui par conséquent a droit d'être appelée impartiale subjectivement, qui en fera le mérite; non pas un mérite absolu, puisque la science n'est point achevée, mais le mérite le plus grand possible eu égard à l'état de la science.

II. Ce que nous venons de dire de l'influence de la philosophie sur l'histoire de la philosophie elle-même, et de la nécessité d'une nouvelle histoire à la hauteur actuelle de la science, devient très sensible, si l'on considère par rapport à la science et entre elles, les grandes histoires que nous avons de la philosophie. Evidemment Brucker, Tiedmann, Tennemann, sont chacun l'homme de leur temps, et ne représentent la physiologie de l'histoire que sous le point de vue de leur époque. C'est ainsi que dans Brucker, cette physiologie est pour ainsi dire nulle. Brucker est le premier grand chroniqueur de l'histoire de la philosophie dans les temps modernes. Il ne pouvait pas en être autrement, d'après l'idée étroite qu'il se faisait de la philosophie, la concentrant presque entièrement dans la pratique, et même dans une pratique qui avait pour fin le bonheur; *Philosophia*, dit-il, *in solida et ex genuinis rationis principiis deducta cognitione rerum ad humani generis felicitatem vel acquirendam*,

vel conservandam et augendam pertinentium, recte ponitur. Que devait être une critique dogmatique conséquente à cette définition? Et y a-t-il lieu de s'étonner qu'il ait traité si durement Pythagore et Platon, qu'il ne devait pas comprendre? Sans doute c'est un grand défaut dans Brucker, d'avoir porté souvent des jugemens trop sévères sur telle ou telle doctrine, ce qui tenait à l'étroitesse de son sens philosophique, et peut-être plus encore au défaut de liberté et d'étendue de la philosophie cartésienne, dont il est le représentant dans l'histoire; mais un bien plus grand défaut encore, c'est de n'avoir rien compris à l'origine des systèmes, à leurs causes, à leurs occasions externes et à leur filiation. Il les présente juxta-posés, comme le naturaliste ferait ses échantillons; en sorte que son histoire de la philosophie n'est qu'une classification morte, portant des dates qui ne sont plus que des numéros d'ordre, et des noms propres qui ne sont plus que des étiquettes. Puisque l'enchaînement des systèmes et des doctrines n'est point rendu dans l'histoire de Brucker, cette histoire ne représente point le développement de l'esprit philosophique, ni l'unité de ce développement. C'est donc moins une histoire qu'un registre de faits, de noms propres et de dates. Ce n'est point une œuvre d'art, ainsi que le doit être toute histoire bien faite, surtout l'histoire de la philosophie, mais une œuvre de compilation. Brucker manquait d'ailleurs du tact de l'artiste; il n'en avait pas l'âme; il est essentiellement sec et froid. Il n'est pas non plus assez philosophe. Ce n'est guère qu'un savant. Sa critique historique est loin d'être à l'abri de tout reproche. Il aurait pu aussi s'adresser plus souvent aux sources primitives. A côté de tous ces défauts, auxquels on peut ajouter encore celui d'un style un peu barbare, il est nécessaire de reconnaître que Brucker s'est efforcé d'être complet, et que la partie purement matérielle de son histoire est un grand et beau travail; enfin, qu'il était plein de patience, de zèle et de bonne foi. Sincèrement ami de la philosophie, il la recherche partout et dans tous les temps, et la distingue assez de tout ce qui n'est point elle, particulièrement de la théologie; c'est du moins son intention. Ainsi, quoique son histoire de la philosophie remonte jusqu'à Adam, et qu'elle redescende par les Hébreux, les Chaldéens, les Perses, les Indiens, les anciens Arabes, les Phéniciens, les Égyptiens, les Éthiopiens, les Cel-

tes, les Étrusques, etc., jusqu'au jour où il écrivait, ce n'est guère qu'en Grèce cependant qu'il commence à trouver la philosophie proprement dite. Il renvoie à la religion ou au mysticisme ce qui leur revient; c'est surtout ce qui est très sensible pour ce qui regarde l'histoire de ce qu'il appelle la philosophie juive. Une autre qualité de Brucker, c'est d'avoir compris l'influence des circonstances extérieures au milieu desquelles ont vécu les philosophes et de les avoir fait connaître.

Non moins érudit, mais plus critique, plus philosophe, plus artiste que Brucker, Tiedemann, dans son Esprit de la philosophie spéculative, tient compte des rapports de la philosophie aux autres branches des connaissances humaines, à la politique et à la religion, et cherche à saisir l'enchaînement des systèmes. Le titre de son ouvrage indique déjà qu'il avait compris le besoin de créer la physiologie de l'histoire de la philosophie. Mais un grand défaut de Tiedemann, c'est d'avoir séparé la philosophie théorétique de la philosophie pratique, en ne donnant que l'histoire de la première. Son point de vue philosophique, c'est-à-dire son point de départ pour la critique dogmatique, l'empirisme, étant exclusif et étroit, ne lui permet pas d'apprécier justement les opinions des philosophes. D'ailleurs, il s'attache beaucoup plus à la vérité, ou à la fausseté intrinsèque d'une proposition, qu'à l'esprit systématique qui l'a engendrée. C'est une critique qui n'est pas faite d'assez haut, même du point de vue de l'auteur. Elle ne représente par conséquent pas assez l'âme des systèmes. C'est là d'ailleurs un défaut commun à tous les prédécesseurs de Ritter. Si Tiedemann a senti le besoin d'une exposition artistique, il n'a pas su se défendre dans l'exécution de la pédanterie et de l'affectation.

Tennemann, plus érudit, et d'une critique ou plus sévère ou plus sage que ses prédécesseurs, leur est peut-être supérieur encore par l'étendue et la fidélité de l'exposition des doctrines. Il s'adresse toujours autant que possible aux sources premières. Il semble avoir appris dans le cours de ses recherches à se défier singulièrement des sources secondaires. A côté de ces qualités, on remarque une extrême sécheresse, une raideur plus pédantesque encore que dans Tiedemann; le point de vue trop exclusif du kantisme, d'après lequel il juge et condamne; pas assez d'intelligence philosophique des systèmes et de leur en-

chaînement; par conséquent un sentiment fort débile de la progression ou du développement de la vie philosophique.

Est-il nécessaire de dire maintenant que d'autres ouvrages beaucoup moins importans que ceux qui précèdent, tels que ceux de Stanley, de Buhle, de Degérando et de Hégel, sont beaucoup plus imparfaits encore, et ne peuvent par conséquent répondre aux besoins de notre temps? L'ouvrage de Stanley, antérieur à celui de Brucker, n'est pas proprement une histoire; avec les additions d'Oléarius même, il mérite fort peu d'attention. Il n'y a ni connaissances des sources, ni idée du but de l'histoire de la philosophie, ni sentiment de sa forme.

Buhle laisse aussi infiniment à désirer sous tous ces rapports. Il est léger et par conséquent superficiel. La partie littéraire de son ouvrage est peut-être la moins défectueuse; mais elle appartient moins à l'histoire de la philosophie qu'à celle de la littérature en général. Il n'y a pas de points de vue généraux pour chaque grande époque de l'histoire. Les divisions en sont mal faites; les théories religieuses, morales et métaphysiques y sont sans rapports entre elles, et le tout sans liaison avec le développement naturel de l'esprit humain; en un mot, il n'y a pas d'ensemble dans cette histoire. L'ordre chronologique aveuglément et exclusivement suivi, loin d'y être favorable à l'intelligence des matières, ne fait qu'y jeter la confusion. Enfin, Buhle donne une grande importance à des auteurs de second ordre, et en néglige d'autres qui mériteraient une étude plus approfondie (1).

L'histoire de M. Degérando, outre qu'elle n'est pas achevée, a le défaut d'être entreprise sous un point de vue trop étroit : l'origine de nos connaissances. L'auteur a dû être infidèle à ce but, et sortir souvent du cadre où il avait voulu d'abord se circonscrire; ce qui ne veut pas dire cependant qu'il l'ait toujours rempli. La connaissance des sources pourrait aussi être plus grande, et surtout l'intelligence des textes. L'organisation de l'histoire nous semble insuffisante encore, quoique l'auteur ait fait beaucoup pour parvenir à ce résultat, parce qu'il en sentait vivement la nécessité. Les considérations générales desti-

(1) Voir les fragmens philosophiques de M. Cousin, et douzième leçon de son introduction à l'histoire de la philosophie, 1828.

nées, soit à unir les systèmes, soit à les amener *à priori* avant d'en exposer l'analyse, considérations qui occupent une grande place dans le livre de M. Degérando, ne sont peut-être ni assez profondes, ni assez positivement fondées sur le matériel de l'histoire, ni assez vivement senties, ni surtout assez concises. Elles enflent le volume en amaigrissant la pensée. Il est fâcheux aussi que l'auteur ait jugé à propos de couper chaque partie de son travail en deux, en renvoyant dans des notes beaucoup de choses qui auraient pu être avantageusement fondues dans le texte. Du reste, l'ouvrage de M. Degérando respire, comme tous ses autres écrits, de l'élévation dans les idées, de la noblesse dans les sentimens, de la justesse et de l'impartialité dans les jugemens.

Nous ne parlerions pas ici de l'histoire de la philosophie publiée sous le nom de Hégel, si nous ne la voyions parmi nous usurper dans l'opinion une place qu'elle mérite peu. La rédaction de cette œuvre posthume, recueillie par les disciples de Hégel, n'est peut-être pas aussi soignée qu'elle aurait pu l'être : il y a, dit-on, dans les deux volumes qui ont déjà paru, et qui seront suivis d'un troisième et dernier, des méprises assez graves. Sont-elles de Hégel ou de M. Michelet? Peu importe. On sait, au surplus, avec quelle liberté Hégel interprétait, ou plutôt se disait interpréter les philosophes anciens, dont la langue lui était d'ailleurs assez peu familière. Préoccupé de l'idée de la possibilité de faire de l'histoire *à priori*, il ne faisait guère encore que de la philosophie; et au lieu de reconstruire l'histoire, ne construisait ainsi qu'une grande abstraction. Du reste, il s'en faut de beaucoup qu'il ait été conséquent, sans pourtant que l'ouvrage en soit meilleur. Car le développement historique n'étant, dans les idées de Hégel, qu'un accessoire du développement nécessaire de la pensée philosophique, est souvent défiguré pour être ramené à l'idée du développement conçu *à priori*. Je sais bien qu'un des grands principes de Hégel en histoire est que le rationnel ou le nécessaire existe, et réciproquement. Mais si l'on détermine le nécessaire sans le secours de l'histoire, on court le risque de rester à une hauteur telle, que l'histoire n'en soit ni plus positive, ni plus déterminée, ni par conséquent plus lucide et plus utile; et que, si l'on descend près des régions du réel, si même on s'abaisse jusque là, on déter-

mine mal *à priori* le nécessaire des évènemens, et que par suite on interprète de travers la réalité, pour lui donner une physionomie d'accord avec l'idée. On ne peut certes pas contester à Hégel une certaine érudition; mais elle ne l'a pas toujours servi très heureusement, puisqu'il lui arrive assez fréquemment de laisser dans l'ombre les points historiques les plus importans, surtout s'ils gênent ses résultats anticipés, ou si simplement ils s'en trouvent en dehors.

III. Tel était donc, avant Ritter, l'état de l'histoire de la philosophie. Avoir signalé les mérites et les défauts de ces différentes histoires, c'est avoir fait connaître les conditions que doit remplir une nouvelle histoire de la philosophie. Ainsi, la connaissance des sources, l'intelligence des textes, une critique historique sévère sans scepticisme, la connaissance des rapports de la philosophie aux autres branches des connaissances humaines, particulièrement à l'histoire de la civilisation générale, l'influence que la pensée philosophique a reçue de la vie pratique, artielle, littéraire, politique et religieuse, sont les conditions extérieures à remplir pour écrire l'histoire de la philosophie comme elle demande à l'être maintenant. Les conditions internes sont: une idée nette et complète de la philosophie, telle qu'elle s'est développée en tous sens jusqu'à nos jours, une portée d'esprit suffisante pour en embrasser tous les points, pour en comprendre la raison et la vérité, et en même temps un discernement assez sûr et assez puissant pour distinguer les exagérations et les abus systématiques du côté vrai qui leur donne naissance; l'intelligence de la marche de l'esprit humain dans la création des systèmes, c'est-à-dire, l'intelligence de l'action et de la réaction que les systèmes contemporains exercent les uns sur les autres, et celles de leur enchaînement successif les uns par les autres; en un mot, l'intelligence de l'organisation et de la physiologie de l'histoire. C'est là, sans contredit, la qualité principale de l'historien, et à laquelle toutes les autres sont subordonnées. Je ne m'étendrai pas davantage sur la détermination de ces qualités, on les trouvera dans l'idéal que notre auteur a tracé lui-même d'un historien parfait de la philosophie. Nous reviendrons seulement sur l'idée de la philosophie, attendu qu'elle est très indéterminée ou très mal déterminée chez nous.

On ne peut exiger de l'historien que l'idée qu'il se fait de la

philosophie, soit celle de la philosophie absolue, plutôt que celle de la philosophie de son temps; mais il faut toutefois qu'il domine celle-ci pour pouvoir l'apprécier. Quand on exige dans l'historien l'idée de la philosophie absolue, on ne sait ce que l'on demande, puisque chaque époque, chaque système même, croit posséder cette idée; et qu'ici le relatif et l'absolu répondraient toujours uniformément. Quand l'absolu et le définitif viendront, ils ne s'annonceront pas autrement que le relatif et le transitoire. Mais le temps l'en fera distinguer, en ce qu'il ne pourra le faire disparaître comme tout ce qui l'aura précédé. Alors la philosophie sera vraiment achevée si elle doit l'être jamais; on ne philosophera plus, mais on apprendra tout simplement la philosophie, et l'histoire de la philosophie n'aura plus rien à faire. Jusque là, tout système qui croit être complet, radical et définitif, apparaît à ses yeux propres comme la philosophie, tandis qu'il n'en est qu'une portion impure. Mais puisque c'est une illusion nécessaire à tout système de se croire le seul système naturel, on ne peut raisonnablement demander à aucun d'eux, s'il se fait une juste idée de la philosophie, ni exiger qu'il se fasse cette idée. Il est convaincu qu'il est dans le premier de ces cas, et qu'il n'a par conséquent rien à faire pour s'y mettre, où pour satisfaire à ce qu'on pourrait exiger de lui sous ce rapport. Ainsi, la conviction de l'historien de la philosophie sera la même à toutes les époques; et quand viendra un historien qui n'appartiendra réellement qu'à la vérité, et qui sera prêt à l'admettre en toutes choses, il n'aura cependant pas une autre conviction que ceux qui l'auront précédé; il ne parlera pas un autre langage, n'aura pas d'autres intentions et ne fera même pas mieux sous ce rapport purement moral. Il ne suffit pas de dire, pour rendre un entier hommage à la vérité, pour être un historien objectivement impartial, que l'on est convaincu qu'il y a du vrai dans tous les systèmes, qu'il n'est pas donné à l'homme de n'embrasser que l'erreur, qu'en conséquence il n'y a qu'à tout réunir et tout retenir pour ne rien laisser échapper du vrai. Sans doute que c'est là une grande idée; une idée éminemment compréhensive, éminemment conservatrice, pacifique et conciliante; mais n'a-t-elle pas ses difficultés, ses périls, ses erreurs possibles dans l'exécution? Et l'homme de génie qui l'a conçue parmi nous d'une manière si

vive et si nette, qui l'a lui-même appliquée plus d'une fois avec non moins de bonheur que de puissance, a-t-il donc prétendu par là jeter la philosophie dans son dernier et véritable moule? N'a-t-il pas plutôt voulu établir dans la méthode de philosopher une règle dont il n'est réellement plus permis de s'écarter depuis qu'il l'a proclamée avec tant de force? Non : il n'y a que des disciples aussi impuissans que mal habiles qui aient pu ainsi s'arroger le rôle du temps en érigeant le provisoire en définitif, qui aient pu se résoudre à faire de l'étude de la philosophie une affaire de mémoire, et se méprendre au point de confondre la méthode, qui n'est que l'échafaudage, avec la science, qui est l'édifice à élever. Ils ont nui par leurs prétentions démesurées à une cause excellente. C'est donc là une illusion qu'il importe de dissiper dans l'intérêt de la vérité féconde qui en a été l'occasion, et par conséquent dans celui de la science elle-même.

Nous disons donc que, dans le système dont nous parlons, il s'agit d'abord de savoir si toutes les directions partielles ont été prises, et si ayant été prises elles ont été toutes épuisées. Je veux bien admettre que toutes les directions ont été connues, et cela, sur la foi de cette division *à priori* qui ne semble, en effet, guère laisser d'alternative, savoir, l'objet de la vérité et la méthode propre à l'atteindre; ce qui donne : d'une part, le réalisme et l'idéalisme, le matérialisme et le spiritualisme, le dualisme ou synthétisme et le scepticisme; d'autre part, la tradition humaine, la tradition religieuse, l'éristique ou le dialecticisme, le mysticisme et l'empirisme, le tout pris exclusivement, ou réuni dans des proportions diverses. Mais quand toutes ces directions auraient été prises, quand il serait parfaitement sûr qu'il n'en existe pas d'autres, quand bien même on pourrait les réduire toutes à deux, et démontrer ainsi plus aisément que l'esprit humain les a explorées, il faudrait encore démontrer qu'elles n'ont point d'embranchemens, que tout réalisme ressemble à tout autre, que tout idéalisme est identique à lui-même, dans son côté positif comme dans son côté négatif. Il faudrait démontrer, de plus, que ces directions uniques, simples ou complexes, ont été épuisées. Et comme c'est l'illusion de toutes les époques et de tous les systèmes de croire avoir tout fait; illusion qu'on ne manque pas de renforcer par quelques argumens qu'on croit péremptoires, à moins que, plus sûr de son fait, on ne s'en rap-

porte à la simple évidence, pourra-t-on se fier encore maintenant à cet argument ou à cette évidence?

Mais je veux bien encore qu'on s'y fie, et qu'on ne se trompe point dans cette foi scientifique : je veux que l'esprit humain, comme il est d'ailleurs naturel de le présumer, n'ait pas laissé de voie non tentée vers le vrai; je veux qu'il les ait parcourues dans toute leur étendue, qu'il soit arrivé dans toutes les directions au bout du monde intellectuel, sera-t-on sûr, pour cela, de la relation du voyage; sera-t-on sûr qu'il n'y a point eu déviation, fascination, vue obscure et délusoire? Et comment le savoir, si l'on ne fait pas soi-même la route, ce guide à la main, pour vérifier la vérité de sa relation. Mais si le premier a pu s'égarer, pourquoi un second, pourquoi un troisième ne pourrait-il pas aussi faire fausse route? Et dès lors, quel moyen de vérification certain reste-t-il? Acceptera-t-on au contraire sans contrôle tous les systèmes, sans se soucier de les passer au crible de la critique? Mais alors, si l'on tient le vrai on tient aussi le faux, et l'état de mélange dans lequel ces deux élémens se trouvent, n'est plus qu'un magma où l'erreur neutralise la vérité et la vérité l'erreur, en sorte que toute cette prétendue recherche intellectuelle va disparaître sous les ténèbres les plus épaisses que puissent former des contradictions sans nombre. Fera-t-on, au contraire, la part du vrai et la part du faux, et ne retiendra-t-on que l'or pur de la vérité? C'est ici le dernier retranchement des prétentions abusives qui nous occupent. Voyons donc quel sera l'instrument ou la pierre de touche qui servira à faire cette séparation? Sera-ce la nature elle-même que vous appliquerez aux systèmes pour en éprouver la vérité? Mais quoique la nature ne se prête point aux disputes des hommes, en ce sens qu'elle ne se règle point sur leurs systèmes, elle ne s'inquiète guère non plus de leurs erreurs et ne se donne pas toujours la peine de les relever. D'ailleurs, vous ne pourriez vous servir d'elle que par les idées que vous en avez; et si les idées qu'on s'en est faites avant vous ont été fausses, malgré toutes les précautions qu'on a pu prendre pour qu'elles fussent vraies, qui vous dit que, quand même vous prendrez les mêmes précautions et de plus grandes encore, s'il est possible, vous ne tomberez pas dans les mêmes égaremens, ou dans d'autres différens, et que ce que vous reconnaîtrez comme vrai, sera autre chose qu'une illusion nouvelle,

ou une illusion renouvelée? Qui vous dit que le contraire de ce que vous condamnez justement comme faux, je suppose, soit vrai? Le contradictoire, à la bonne heure; mais le contradictoire n'est que négatif et ne peut en aucun cas former la matière positive d'une science. Si le vrai n'a qu'une face, dans un point de vue donné, le faux en a mille qui sont opposées contrairement entre elles. Avoir un contraire du faux, ce n'est donc point nécessairement avoir le vrai, car ce pourrait être le faux encore. Mais il est une erreur bien plus grave et non moins dangereuse, c'est de rejeter le vrai comme faux au nom du faux lui-même, qu'un examen insuffisant nous porte à regarder comme vrai.

La nature, comme on le voit, est ici une pierre de touche incertaine entre la main de l'homme, précisément parce que l'homme, pour s'en servir, est obligé de la connaître, de la juger, de la réduire à un système; en sorte qu'il est vrai de dire qu'on ne l'a jamais pure, jamais objective, mais toujours mêlée aux idées de l'homme, toujours subjective; de telle façon qu'on n'éprouve jamais un système que par un autre système, une opinion que par une autre opinion, et jamais par la nature seule. Il faudrait sortir de l'humanité pour connaître l'humanité sans passer par les idées qu'elle se fait d'elle-même et de ce qui n'est point elle, c'est-à-dire, pour n'être point exposé à l'erreur dans la soumission des doctrines au contrôle de la nature. Il y a donc dans toute prétendue vérification parfaite d'un système par la nature une pétition de principe. Je dis une pétition de principe, et non une erreur certaine; mais remarquons que, s'il n'y a pas erreur, comme nous ne pouvons le savoir, nous ne sommes guère plus avancés en fait de science de la vérité. Tout examen d'un système au nom de la nature revient donc infailliblement à l'examen de ce système au nom des idées seules qu'on se fait de cette nature. Et à moins de se constituer infaillible, il faut reconnaître l'impossibilité absolue de pouvoir séparer avec certitude le vrai du faux, par ce moyen. En est-il un autre? nous avons peine à le croire; mais nous devons dire dès maintenant que, malgré le caractère de l'argumentation précédente, nous sommes cependant loin d'être sceptique; car on peut douter de la toute vérité de ce qui revendique le caractère de la science, sans douter de la vérité des idées premières qui constituent le sens commun. Non que celles-ci soient vraies, ou

même qu'on les croie telles, ou mieux encore qu'on soit autorisé à les croire telles, parce que ce sont les idées de tout le monde, ainsi qu'on l'a prétendu; mais uniquement parce qu'elles sont l'œuvre de la nature en nous et non la nôtre, et parce qu'elles ne se démentent jamais, pas plus dans l'individu que dans l'espèce. Si elles se démentaient réellement dans l'individu, c'est qu'il serait organisé d'une manière particulière; et alors elles cesseraient d'être pour lui des vérités.

L'éclectisme a d'ailleurs deux tendances fâcheuses: celle d'affaiblir la pénétration et la profondeur de l'esprit, fût-ce même au profit de l'étendue, et celle de porter au syncrétisme, véritable état de mort ou du moins de sommeil de la philosophie, et de détourner par là l'intelligence de l'objet même de la science, pour ne lui laisser voir que des systèmes qu'il prétend apprécier l'un par l'autre. Je dis l'un par l'autre, car s'il se fait un idéal *à priori* de l'objet de la philosophie, s'il s'en sert comme de terme de comparaison, il systématise, il raisonne, il n'est plus éclectisme en cela. Toujours relatif à l'état où se trouve la science à l'époque où il apparaît, l'éclectisme n'a d'ailleurs rien d'absolu, et ne peut, par cette raison non plus, donner le dernier le mot de la science. Mais il est éminemment propre à la résumer avec largeur et impartialité. Il n'aurait en sa faveur que de donner à l'esprit cette noble disposition intellectuelle qui tend à agrandir la pensée de l'individu à l'égal de celle de l'espèce entière, que l'idée qui lui sert de fondement serait déjà de la plus haute importance philosophique. Honneur donc au philosophe illustre qui, en France, a attaché son nom à l'éclectisme! Mais l'idée-mère de ce mode de philosopher, outre qu'elle est toujours utile, est quelquefois nécessaire, savoir, après tout grand mouvement philosophique. Considéré sous ce point de vue, l'éclectisme, fortifié par une pensée systématique large et profonde, est une halte dans le chemin de la science, un retour sur le passé, une reconnaissance de la position scientifique où l'on se trouve, une question critique que l'on s'adresse sur le but qu'on s'était proposé, et sur ce qu'on a déjà fait pour l'atteindre. Mais dès qu'on vient à penser à ce qui reste à faire, et qu'on se met à l'œuvre pour continuer sa tâche, alors encore l'éclectisme fait place à un système nouveau.

Concluons donc que si c'est une présomption raisonnable,

impartiale et large, que celle qui consiste à reconnaître en principe un côté vrai dans tout système, ce n'est pas une chose facile et jamais une chose parfaitement sûre en tous points, que la séparation qu'on prétend faire du vrai et du faux dans chaque système. Tout système soumis à cette opération peut toujours répondre d'abord par une fin de non-recevoir; et si l'on persiste à lui faire violence, il peut continuer sa défense, en protestant à chaque opération par ces mots : C'est la question; et enfin tenir pour illégal tout trouble apporté à sa tranquille possession, tant qu'on n'exhibera pas de titre qui démontre l'illégitimité de ses prétentions. Mais si l'on descend sur son terrain, pour l'y forcer, non par la violence ou par l'arbitraire, mais par la force du droit, alors on quitte le rôle de juge, qu'on s'était arrogé d'abord sans trop de raison; on se fait partie, et dès lors s'institue une contestation régulière, une critique dogmatique, où les parties seront sur le pied de l'égalité, sujettes chacune aux préjugés et à l'erreur, en un mot, à toutes les misères de l'esprit. Mais reconnaissons aussi que si l'éclectisme n'a d'autre prétention que celle qu'il peut justement avoir d'après sa nature même, et s'il choisit bien son temps pour faire son apparition, il peut être très utile à la science, tant par les dispositions intellectuelles qu'il tend à inspirer, que par le résultat de ses propres travaux.

Si de la France nous passons à l'Allemagne, nous y trouvons encore le criticisme prêt, ce nous semble, à remplacer, moyennant certaines conditions, des systèmes plus récens, plus séduisans peut-être, mais peut-être aussi moins solides parce qu'ils sont moins vrais, et qui néanmoins ont pu le supplanter un instant. Au criticisme de Kant, qui demande comment nous pouvons connaître, a donc succédé le dogmatisme, qui demande qu'est-ce qui est? La science totale exige la réponse aux deux questions. Kant a répondu positivement à la première, et un peu sceptiquement, il faut le dire, à la seconde. Non pas qu'il ait nié l'être en soi, mais simplement la connaissance de l'Être par l'homme. Le dogmatisme nouveau, absolu, a prétendu le contraire, et a répondu de trois manières différentes, comme s'il avait voulu donner raison au père de la philosophie critique, tout en voulant lui donner un démenti.

Fichte, le premier, répond donc : C'est le *moi* qui est, le *moi*

seul. Et, comme Médée, il affirme que le moi se suffit. Une pareille réponse ne pouvait manquer d'être niée ; elle suscita Schelling, qui dit à son tour, en prétendant répondre tout à la fois à la négation de Kant et à l'affirmation hardie de Fichte : Ce n'est ni le moi ni le non-moi, ni le sujet ni l'objet qui existent seuls ou séparément ; mais l'un c'est l'autre, sans cependant que l'un exclue l'autre ; ils sont *identiques*. Mais, comme il fallait en revenir au dualisme de Kant, qui est aussi celui de la nature, et établir non seulement contre Fichte l'existence du non-moi, mais encore contre Kant la possibilité de le connaître en lui-même, le système de l'identité absolue, système contradictoire dans les termes et dans les idées, dut pécher par la préférence donnée au non-moi. De là l'épigraphe de *Philosophie de la nature*, que Schelling a fait graver à la porte de son école. C'est la nature, c'est l'objectif en effet qu'il faut restituer sinon à la foi, du moins à la science humaine. Mais pour avoir un objet incontestable, et qui soit en même temps sujet, pour arriver à l'identité sinon à la connaissance de ses deux termes, il fallait s'élever au-dessus du sujet et de l'objet, à un autre objet unique, dont le monde et l'homme, la matière et l'esprit, ne fussent que des émanations, des phénomènes et des évolutions. Et pour que l'objet fût connu, il fallait résoudre ce principe suprême en idée, l'idée divine ; de telle sorte que le monde et l'homme ne fussent que les manifestations de cette idée, idées eux-mêmes par conséquent, et dès lors nécessairement intelligibles. De là, le panthéisme de Schelling, le Spinosa du criticisme, comme le juif Baruch fut le Spinosa du cartésianisme ; de là, le parallélisme du spiritualisme et du matérialisme, de l'idéalisme et du réalisme, ou plutôt l'idéalisme à deux faces. De là, une sorte d'éclectisme nébuleux dont le nom propre est synthétisme. Point de vue fantastique quant à ses déterminations, quoique vrai quant à son essence. Mais, par là même que la science n'en peut découler qu'à la condition de rapprocher de nous hypothétiquement, arbitrairement, l'idée fondamentale de ce système, puisque la réalité ne peut descendre jusqu'à la portée des sens de l'homme, et qu'on ne veut point de leur simple et naïf témoignage, non plus que de l'ignorance scientifique de la raison, ce point de vue est infécond, inutile et dangereux pour la science. Le fondateur du criticisme transcendental pouvait-il ignorer,

lui aussi, cette unité primitive, cet absolu en soi, nature de l'Éternel, et qui n'est encore et jamais que l'absolu, quelque forme qu'il prenne? Mais c'est parce que l'absolu, comme tel, ne sort pas de lui, ne se manifeste point par la création, et par conséquent est stérile pour la science humaine, qu'il faut descendre de ces hauteurs où tout, aux yeux de la raison, se perd dans l'unité, l'uniformité, l'immobilité et l'infini, et rester sur le plan de la manifestation, qui est celui de l'humanité, parce que là seulement il y a unité et pluralité, uniformité et diversité, immobilité et mouvement, infini et fini. L'absolu ne manque donc point dans cette région inférieure des idées; mais, il est vrai, ce n'est point l'absolu absolument absolu, et ce ne peut l'être; c'est l'absolu tel qu'il est donné à l'humanité de le concevoir; un absolu relatif par conséquent, et dont la condition et la loi se trouvent dans la nature même de notre intelligence. Plus haut, rien de saisissable pour la raison humaine, rien de concevable pour elle, à l'exception de l'hypothèse forcée par laquelle l'absolument absolu est lui-même posé; encore cette hypothèse n'est-elle point primitive, elle a sa raison, son antécédent psychologique ou chronologique dans la contingence et la phénoménalité même du monde.

Veut-on maintenant s'abîmer dans cet absolu radical? Soit; mais alors qu'on y reste, et que l'on dise comment il est permis à la raison humaine de le concevoir, pour ainsi dire, en face d'elle, de penser, d'exister même! Toute aspiration à le connaître, à le déterminer en lui-même, sans s'identifier avec lui, sans s'abîmer dans son sein, est une inconséquence. Il faut donc dédoubler l'être pour qu'il y ait pensée possible; il faut un dualisme, et dès lors il faut aussi subir la loi de l'ignorance de l'objectif. Il y a plus, comme l'absolu seul peut exister, le dualisme n'est qu'une hypothèse, mais c'est une hypothèse nécessaire qui a la même valeur que la nature humaine sur laquelle elle se fonde. Si telle est la raison pour laquelle précisément le dogmatisme absolu n'a pu se contenter du dualisme épuré par le criticisme, il n'a pas compris la nécessité qui frappe de sa loi toute intelligence créée. La vérité, dans un pareil être, n'est que le résultat d'un rapport apparent, primitif et nécessaire, une fois posée la nature de l'être qui connaît. Cette vérité est ce qu'elle doit être à ces conditions. C'est donc déraison de s'en plaindre,

et folie d'aspirer à un autre ordre de connaissances. Aussi, et il faut peut-être l'en féliciter, l'Allemagne semble n'être pas loin d'avoir épuisé la coupe de l'ivresse systématique. En tous cas, il faut qu'elle descende des hauteurs de l'identité absolue qui sont si peu tenables, l'absolu étant si réfractaire à toute détermination. La chute est tellement inévitable de ce point culminant de l'être, il est si complètement inutile de rester perdu, même pour soi, dans cette région de l'infini pur, que les disciples immédiats de Schelling, et les plus distingués, ont déjà commencé le mouvement rétrograde vers le dualisme de Kant et du sens commun, et se sont partagé la sphère de l'identité du maître. Oken a pris l'hémisphère matériel; Hégel l'hémisphère intellectuel. Seulement, ce n'est point encore là cette vieille matière et cette vieille intelligence de l'humanité. Cela ne se peut. C'est une matière intellectuelle et une intelligence matérielle; c'est encore de l'identité, et cela doit être. L'un fait donc consister l'identité de l'esprit avec la nature dans le caractère spirituel de cette dernière. La matière n'est pour lui que l'esprit dans l'état de décadence, de chute, de ruine et de décomposition, tandis que l'esprit n'est que la matière combinée. Pour l'autre, au contraire, l'identité de l'esprit et de la nature consiste dans le caractère matériel de l'esprit, dans l'essence objective des idées, dans l'existence exclusive et absolue des idées-pensées et de leur loi. De là la logique supérieure ou ontologique, en un mot, la physique de la logique. Les essences ou substances d'Oken sont donc des idées, et les idées de Hégel des essences. J'en demande pardon aux lecteurs français, mais ce sont là les seules associations de mots et d'idées propres à rendre et à faire concevoir le premier degré du débrouillement du chaos de l'identité absolue. On voit que, malgré l'unité, il y a dualité et prédominance d'un élément ou d'un autre, ce qui fait la différence des deux systèmes.

Le mysticisme de Goerres, le piétisme de Steffens, semblent, comme la logique de Hégel, se rattacher au pôle spirituel; tandis que l'esprit mathématique de Wagner et d'Eschenmayer s'est plus particulièrement tourné, comme celui d'Oken, vers le pôle matériel. Il faut reconnaître, du reste, que toute l'école de Schelling se rattache par quelques points, dans toutes ses directions diverses, à la nature. C'est ainsi que Steffens a pris son

point de départ plus particulièrement dans la géognosie, Wagner dans la chimie, Goerres dans la physiologie, Oken dans l'anatomie, et Hégel dans la psychologie (1).

Que fera désormais l'Allemagne philosophique? La synthèse a été complète, immense, infinie comme le monde et Dieu réunis. Ces géans de la pensée, après avoir fait rendre au monde et à Dieu l'harmonie de leurs systèmes, comme un musicien fait de son instrument, suivant l'expression de Mengel, semblent maintenant se reposer, sans qu'on puisse prévoir quelle harmonie nouvelle, inconnue, ils tireront de l'être. Déjà cependant ils se remettent à l'œuvre, et un autre horizon philosophique semble commencer à se dérouler infini à leurs regards; déjà ils ne se croient plus au bout du monde de la pensée; déjà même ils peuvent librement apprécier le chemin qu'ils laissent derrière eux; et nous croyons entrevoir le retour au point de vue subjectif, ou à la psychologie. Quoi qu'il en soit, c'est à cette nouvelle école qu'appartient notre historien. Il nous en fera sans doute connaître l'esprit et le plan dans le nouvel ouvrage dogmatique qu'il va donner au public avant de faire paraître la seconde partie de son histoire. Ritter n'appartient donc au passé, qui est encore présent, qu'autant qu'il est nécessaire pour le connaître, et s'en éloigne déjà suffisamment pour pouvoir l'embrasser et le juger.

Tous ces efforts gigantesques de la raison pour élever l'édifice de la science ne sont ni à la portée, ni du goût de tout le monde. Les esprits paresseux ou faibles, qui cependant ont soif de connaissance et de science, doivent naturellement chercher à se satisfaire plus facilement; à plus forte raison, s'ils croient pouvoir en même temps le faire plus sûrement. Aussi y a-t-il en Europe et dans plusieurs contrées, je ne dirai pas un système de philosophie, mais simplement une classe d'hommes dont la tendance secrète, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, est de ruiner ou la philosophie ou la religion positive, sous le prétexte de les concilier, en tirant l'une de l'autre. Je ne dis pas que la religion positive et la philosophie soient ou ne soient pas conciliables; je n'ai pas à m'expliquer ici sur ce point, mais seu-

(1) Voir, pour l'appréciation du *Système de l'identité*, notre préface à la traduction de la *Critique de la Raison pure de Kant*.

lement que si l'on veut les reconcilier, il faut absolument commencer par respecter l'une et l'autre; car concilier n'est pas sacrifier, n'est pas détruire. Je n'ai point non plus à m'occuper ici de la question de savoir si l'on dénature nécessairement la religion positive en voulant la dériver de la philosophie, comme c'est mon opinion; mais bien de savoir si ce n'est pas anéantir la philosophie que de prétendre vouloir la tirer de la religion positive. Or, il y aurait un moyen fort simple et tout extrinsèque, de résoudre cette question en faisant attention à l'opposition nécessaire qui a toujours existé entre les prêtres de toutes les religions et les philosophes, et en remarquant que ce sont toujours ou presque toujours les premiers qui ont voulu dériver la philosophie de la religion. N'osant nier ouvertement la philosophie, qui a bien aussi ses titres au respect des hommes, et ses racines dans l'humanité, les plus habiles d'entre eux ont voulu, je demande grâce pour l'expression en faveur de sa justesse, escamoter la chose, tout en conservant le nom, qu'ils appliquaient à une croyance purement théologique. Ce projet, comme cet esprit, n'est point nouveau; il est même plus ancien que le christianisme, c'est essentiellement l'esprit du sacerdoce, à plus forte raison doit-ce être celui du sacerdoce chrétien et surtout du prêtre catholique. Partout où la philosophie se trouve sur le chemin de la théologie, je veux dire de l'enseignement religieux, partout, suivant le théologien conséquent, elle doit s'humilier, laisser parler l'autorité et la croire sur parole, qu'elle la comprenne ou non, qu'il la trouve raisonnable ou absurde. Telle est nécessairement la logique de tout enseignement religieux. Le prêtre, surtout s'il parle, ou s'il croit parler au nom du ciel, si par conséquent sa parole est infaillible à ses yeux, ne peut ni ne doit raisonnablement discuter, sans quoi il cite la raison divine au tribunal de la raison humaine, où elle pourrait perdre un procès qui cependant ne peut pas même lui être intenté. Toute argumentation de la part du théologien n'est donc qu'une affaire de pure complaisance, et d'une complaisance dangereuse à cause de l'abus qui peut s'ensuivre, mais jamais une affaire sérieuse. S'il en était autrement, il faudrait qu'il fût prêt à renoncer à sa foi si l'on parvenait à lui démontrer qu'elle est contraire à la raison, ou simplement qu'elle est en dehors de la raison, c'est-à-dire un non sens; il faudrait que

l'intensité de sa foi fût toujours en raison directe du degré d'évidence rationnelle et intrinsèque des dogmes, en sorte que le doute et le scepticisme même pourraient légitimement usurper la place de la foi. Une autre conséquence du même principe, c'est qu'il serait libre à quiconque ne serait point convaincu par les raisonnemens du théologien, de ne pas recevoir, ou même de rejeter son enseignement. Or, cependant, ces conséquences sont théologiquement inadmissibles; d'où il faut conclure que le principe est faux; la foi doit être inébranlable pour être réelle; et l'enseignement religieux doit être admis par cela seul qu'il est vrai, obligatoire même, et non parce qu'il est frappant d'évidence. On peut bien, il est vrai, dans ce système des croyances religieuses, chercher à comprendre ou à faire comprendre, mais ce n'est là qu'une affaire toute secondaire qui ne peut en rien changer le devoir de la foi. L'intelligence n'est point ici l'antécédent de la croyance; ce n'en est pas non plus le conséquent, mais uniquement un accessoire, et un accessoire d'un ordre inférieur, en sorte qu'il peut être ou n'être pas sans que la foi puisse en souffrir. Le seul antécédent de la foi religieuse, c'est l'autorité; c'est là le seul argument, les seules prémices véritables en matière de révélation. Et remarquons qu'il y a en cela, non seulement raison, mais encore haute convenance. Car faire argumenter la religion, c'est faire argumenter Dieu; et faire argumenter Dieu, c'est refuser de l'en croire sur parole; ce qui serait la plus grande des irrévérences, si ce n'était une insigne folie.

Tel est le véritable caractère scientifique de l'enseignement religieux, c'est-à-dire, qu'il n'en a point, ou que s'il en a, ce n'est que par hasard; encore n'est-ce point comme religieux, mais simplement comme humain qu'il a ce caractère; car la raison est essentiellement humaine quant à sa manifestation, quoique divine quant à son origine. Or, si la philosophie est au contraire essentiellement scientifique, si la raison est son unique autorité, l'évidence son seul motif de croyance, qui ne voit l'impossibilité de réduire l'autorité à la raison ou de tirer l'une de l'autre? Si vous faites rentrer l'autorité dans la raison, c'en est fait de l'autorité, puisque vous la soumettez à une autorité supérieure à laquelle elle doit obéir. Si au contraire vous soumettez la raison à l'autorité, vous n'en tenez plus aucun compte,

c'en est aussi fait d'elle, puisqu'elle pourra être ou n'être pas, sans que la croyance puisse en être le moins du monde altérée. Il y a plus, c'est qu'il faudra croire non seulement en son absence, mais même contre elle et malgré elle. Il serait inutile d'incidenter ici en distinguant entre la raison absolue et la raison individuelle, et de prétendre que la première seule est notre guide légitime après l'autorité, ou plutôt avec l'autorité, avec laquelle elle est toujours d'accord; car, outre que la raison absolue n'est qu'une abstraction personnifiée, ce qui fait qu'on peut en affirmer à son aise tout ce qu'on veut, elle n'est pour l'individu qu'autant qu'elle se manifeste à lui, et comme elle se manifeste; et son caractère d'absolu n'est point en dehors de sa manifestation dans la conscience, car c'est comme absolu qu'elle apparaît, c'est d'une manière absolue qu'elle rend ses oracles. Opposerez-vous donc l'absolu à l'absolu? Mais de quel droit ferez-vous cette distinction, formerez-vous ce conflit; de quel droit surtout le terminerez-vous par le sacrifice de l'un de ces absolus à l'autre?

Essaierez-vous, au contraire, de maintenir la raison et l'autorité, mais en tirant l'une de l'autre? Mais comment tirer d'une chose ce qu'elle ne contient point? Et pour qu'on ne réponde pas que c'est là précisément la question, comment un commandement, un enseignement comme tel, peut-il être par lui-même une raison, une lumière, une évidence? Pourquoi alors tout commandement, tout enseignement n'aurait-il pas ce caractère, ne serait-il pas juste et vrai? Si l'enseignement de la foi paraît raisonnable, ce n'est donc point du tout parce qu'il est enseignement de foi, sans quoi tout enseignement de cette nature serait dans le même cas. Qui ne voit d'ailleurs qu'autorité et intelligence n'ont rien de commun, quoique l'autorité, si elle est véritable, ne puisse être telle qu'autant qu'elle est raisonnable? Mais il ne s'agit point d'elle ici, ni de ses droits à être telle, mais simplement de son enseignement par rapport à la raison. Si donc la raison trouve cet enseignement intelligible, si elle l'approuve comme vrai, ce n'est point et ce ne peut point être parce qu'elle le considère par rapport à l'autorité qui l'a proclamé, mais uniquement parce qu'il lui apparaît tel par lui-même et abstraction faite de l'autorité. Il ne faut pas confondre la présomption de vérité, avec l'intuition ou la reconnaissance

immédiate de la vérité; on peut présumer qu'une proposition que l'on ne comprend pas ou que l'on comprend peu, est vraie parce qu'elle est l'expression de la pensée d'une intelligence que l'on croit peu ou point sujette à l'erreur; mais on n'aura point pour cela une connaissance immédiate de la vérité; on n'en aura pas une conscience scientifique. Un enseignement peut donc être présumé vrai, ou même être cru vrai sans qu'on ait pour cela l'intuition rationnelle ou scientifique de cette vérité. Alors la croyance est de foi et non de raison. Si elle était de raison, l'autorité deviendrait inutile; nous n'avons pas besoin d'autorité pour nous obliger, ou du moins pour nous porter à croire ce que nous ne pouvons pas ne pas croire. Il implique même que nous puissions être contrains à faire ce que non seulement nous faisons, mais ce que nous ne pouvons même pas ne pas faire. Or, tel est cependant le caractère de toute croyance à une vérité dont on a l'intelligence immédiate, qu'elle est nécessaire, et par conséquent que nous ne sommes point libres de l'admettre ou de la rejeter. C'est une contradiction qui n'est pas possible, ou qui ne l'est que du bout des lèvres, précisément comme la négation de Dieu, parce que dans le sens de l'écrivain sacré, l'idée de l'existence de Dieu est une vérité inévitable et nécessaire.

Tirera-t-on maintenant l'autorité de la raison; et d'abord que peut-on vouloir dire par là? Si l'on entend qu'il est une autorité que proclame la raison, sous ce rapport l'autorité n'est que raisonnable; en d'autres termes, elle n'est que légitime, ou ce qui est mieux encore, elle est; car, point de raison, point d'autorité. Il peut y avoir force supérieure sans la raison, mais non autorité. La conception d'autorité emporte donc celle de droit, et celle de droit implique nécessairement celle de raisonnable. Mais ce n'est pas tout que l'autorité soit avec raison, ou plus simplement et plus justement, qu'elle soit; il faut encore, dans le cas qui nous occupe, qu'elle commande, car tel est nécessairement le but de son institution; si elle pouvait être destinée à autre chose, ce serait à prier ou à convaincre; mais alors elle tomberait au-dessous ou au niveau de ceux au-dessus desquels elle avait été placée. Commande-t-elle donc, enseigne-t-elle en intimant l'ordre de croire; et ce qu'elle commande, ce qu'elle enseigne est-il trouvé juste et vrai par la raison : alors il est impossible que la raison ne s'adjoigne pas à l'autorité, qu'elle

n'en usurpe pas jusqu'à un certain point la place, et qu'elle ne parle mille fois plus haut qu'elle, parce qu'elle est supérieure et antérieure à elle; car, en fait de justice et de vérité, il y a quelque chose de plus élevé que l'autorité, c'est la justice et la vérité mêmes, c'est-à-dire la raison qui proclame l'une et l'autre, et dont l'autorité n'est que l'organe. Mais si l'autorité va se résoudre dans la raison, n'est-ce pas la raison qui devient l'autorité suprême, l'autorité proprement dite; et dont l'autorité secondaire n'est que le représentant et le délégué? Mais que devient alors le caractère primitif absolu et distinct dont on voulait investir cette dernière? Il est évidemment insoutenable.

Supposons maintenant que cette autorité qu'on veut dériver de la raison, parle, enseigne et commande sans raison ou contre toute raison : mais alors comment pourrait-elle être fille de la raison? Il n'est donc pas plus possible de maintenir l'autorité en la faisant dériver de la raison, que la raison en la faisant dériver de l'autorité. Concluons donc qu'autre chose est la raison, autre chose l'autorité; que la méthode d'enseignement par l'une n'est point la méthode d'enseignement par l'autre; que souvent elles peuvent s'exclure, et que quand elles coïncident, elles ne sont que parallèles et non identiques.

Si maintenant nous considérons la matière de la philosophie et la matière de la religion, nous conviendrons sans doute qu'il y a identité partielle entre l'une et l'autre, puisque la religion naturelle ou rationnelle n'est pas autre chose qu'une des parties de la philosophie. Mais si l'on prétend de plus qu'il n'y ait rien que de philosophique dans la détermination de la religion naturelle ou dans la religion positive, il faut d'abord savoir de quelle religion positive il s'agit; et si l'on ne veut parler que du christianisme comme de la religion la plus parfaite, on sera rejeté d'abord par toutes les sectes chrétiennes, qui sont autant de déterminations diverses du christianisme, et ensuite par toutes les autres religions positives. Mais laissons faire à ces dernières. Si maintenant l'on n'entend parler que de l'une de ces sectes à l'exclusion de toutes les autres, on la flattera peu en prétendant qu'il n'y a rien en elle que de fort naturel, que de très clair, de très rationnel, de très humain par conséquent; et l'on ne choquera pas moins en même temps la raison, qui peut rarement se prêter au sens littéral des mystères, qui ont cessé de fort

bonne heure d'être des mythes ou des symboles. Et puis, comment la raison, si elle était d'accord avec les dogmes de cette secte, pourrait-elle l'être avec les autres sectes, qui sans doute ont bien aussi en partage quelque raison? Serait-ce que la raison n'a que faire dans la plupart des cas où ces sectes sans nombre sont en dissidence? Oui, ou non. Si c'est oui, il y a donc quelque chose de plus dans le dogme des religions positives que dans la religion rationnelle pure; si c'est non, de quel droit prononcerez-vous? De quel droit érigerez-vous votre raison juge de celle des autres; ou si vous ne voulez pas juger et rejeter, que sera une matière philosophique aussi hétérogène? Il y a donc dans toutes les religions positives ou déterminées, un élément, je ne dis point anti-philosophique, mais non-philosophique. Y a-t-il maintenant tout l'élément philosophique? Et ne seraient-elles pas aussi pauvres d'un côté qu'elles sont exubérantes de l'autre? Peut-être que non; mais s'il s'agissait de concilier tout le dogmatisme religieux avec lui-même pour le soumettre à la mesure de la raison, peut-être aussi qu'on serait réduit à de grands sacrifices. Et alors, comme il faudrait se décider à les faire ou au gré de la raison, ou au gré d'un caprice ou d'un préjugé de l'autorité (car il ne peut y avoir que caprice, préjugé ou hasard partout où il y a détermination sans raison), il pourrait fort bien arriver alors, ou qu'on fît disparaître de la religion son caractère positif, ou qu'on la trouvât pauvre malgré son apparente richesse. Car si l'on se décide par la raison, on méconnaît l'autorité, et la religion, de positive qu'elle était, va devenir rationnelle; si l'on se décide par l'autorité, celle-ci peut conserver des dogmes peu compatibles avec d'autres que la raison impose pourtant, en sorte que l'élément philosophique religieux peut fort bien être incomplet.

Ainsi, nous voilà donc avec trop et trop peu pour la théologie rationnelle, dans le positivisme des religions. Supposons toutefois que toute la théologie rationnelle se trouve dans telle religion qu'on voudra bien. De ce que la matière philosophique et la matière religieuse seront au fond la même chose, s'ensuit-il que cette matière soit encore identique en religion et en philosophie sous le rapport de la forme, ou par la manière dont elle apparaît à l'esprit humain par l'un ou par l'autre canal? Non évidemment: le canal religieux est celui de l'autorité, du

mystère ou de l'ignorance et de la foi; celui de la philosophie est au contraire celui de la raison, de l'évidence ou de la science et de la conviction. Et comme c'est surtout la forme qui constitue le caractère philosophique de nos connaissances, il s'ensuit clairement qu'on ne peut tirer la théologie rationnelle ou philosophique de la religion, y fût-elle matériellement contenue tout entière.

Mais si l'on n'en peut tirer la théologie rationnelle, pour la forme surtout, on n'en tirera pas davantage, et bien moins encore s'il est possible, les autres parties de la philosophie sous ce rapport. Je vais plus loin, et je dis qu'on n'en tirera pas même la matière. Qu'on me montre, en effet, dans les livres saints, ou dans un traité de théologie quelconque, une théorie du droit pur, une théorie du beau, une théorie du vrai, les conditions rationnelles de toute idée, de tout jugement, de tout raisonnement, une dialectique décisive sur la valeur objective de nos idées ontologiques. Évidemment la religion ne s'occupe de rien de tout cela, par la raison fort simple que tel n'est point son objet. Y trouvera-t-on davantage la psychologie empirique, la question du rapport physico-psychologique du principe pensant et du corps? Y trouvera-t-on une cosmologie rationnelle, la métaphysique de la physique? Pas le moins du monde et par la même raison. On n'y trouvera pas même la partie abstraite et fondamentale de la morale, parce qu'il suffit à la religion de la morale concrète ou appliquée. La morale religieuse diffère essentiellement de la morale philosophique, en ce que, dans l'une, un devoir n'est tel que parce qu'il est précepte; tandis qu'en philosophie un devoir est devoir par cela seul qu'il est tel aux yeux de la raison, et le précepte lui-même n'a de force morale que parce que c'est un devoir en soi.

Puis donc que ni la matière, ni la forme de la philosophie ne sont point renfermées dans la religion positive, on ne les en tirera jamais. Si on les y fait pénétrer pour se donner l'avantage apparent de les en tirer, ou ce n'est là qu'un vain simulacre qui ne peut rien unir, rien confondre, rien identifier, ou c'est un mauvais service qu'on rend à la philosophie et à la religion, en anéantissant soit l'une, soit l'autre, ou du moins en altérant le caractère de l'une et de l'autre. Du reste, il n'y a rien de plus étonnant dans cette pensée exclusive que dans toute autre. Elle

est elle-même d'autant plus séduisante qu'elle semole être d'une exécution plus facile, et d'un résultat pratique plus favorable à la religion. En effet, rien n'est plus simple en apparence que cette marche : on résoudra d'abord le sens philosophique dans le sens religieux, d'où l'on fera ensuite semblant de l'extraire, quoiqu'il ait disparu et qu'il y ait eu substitution; on conclura ensuite l'identité de l'un et de l'autre; ensuite de l'identité à l'unité, et la philosophie aura cessé d'être. Alors règnera en paix le sens religieux, qui se résoudra lui-même dans le sens de l'autorité, lequel n'est, après tout, que le sens sacerdotal. Mais malgré ces intentions quelque peu perfides pour la philosophie, ce n'est point là un jeu où la religion ait tout à gagner; en effet, tout en ne faisant que semblant de tirer la philosophie de la religion pour faire disparaître la première sous la seconde, on peut être cru sur parole. Et alors, comme les hommes de bonne foi croiront encore à l'existence de la philosophie, et qu'ils la placeront d'après leurs maîtres, au sein même de la religion, auquel on l'aura inoculée, on lui demandera de dissiper les ténèbres de la religion, et le mystère nécessaire à cette dernière deviendra un scandale pour la raison, qui ne tardera pas à douter et peut-être même à nier. Nous nous trompons si peu sur les conséquences de ce mélange adultère qui ne tend à rien moins qu'à nier la raison ou à l'asservir, il est vrai, mais qui arrive tôt ou tard, et par la force des choses, à un résultat tout différent, savoir, à supplanter l'autorité par la raison, que plusieurs représentans nouveaux de cette vieille et astucieuse doctrine viennent d'être frappés par l'autorité comme des hommes qui ont agi sans mesure et sans discernement.

Je ne mettrai cependant point sur la même ligne les principaux représentans de ce système : mais il est inutile à mon objet de faire ici aucune distinction. Nous dirons seulement que ceux qui veulent la science, et qui prétendent de plus que la philosophie est le chemin nécessaire à prendre pour retourner à la foi, tout en soutenant que la philosophie doit être tirée du christianisme interprété par l'autorité catholique, nous semblent commettre deux fautes capitales et qui rendent leur système, s'ils en ont un toutefois, à jamais impossible à élever : ils supposent en effet la science dans la foi, la libre raison recevant les ordres de l'autorité, et veulent de plus partir de l'autorité pour

établir la philosophie, quand ils prétendent eux-mêmes qu'il faut partir de la philosophie pour arriver à l'autorité. En vérité, mieux valent encore les antinomies guelfes et gibelines, les hésitations quelque peu sceptiques mêlées de rétractations partielles, qui ne ressemblent pas mal au dépit d'un pouvoir qui retire une faveur, et les attaques sourdes et sardoniques contre une grande autorité, en un mot, toutes les libres inconséquences de l'écrivain célèbre qui a fait, en l'injuriant, un si éloquent appel à la raison générale.

La seule philosophie conséquente à une religion positive qui a son autorité, c'est la philosophie formelle ou instrumentale du moyen âge; c'est celle exposée de nos jours dans la *Nova methodus philosophandi* du P. Ventura. C'est-à-dire, qu'il n'y a pas de philosophie possible, dans toute l'acception du mot, avec ce système de croyances religieuses; seulement le philosophe est plus ou moins mal à l'aise dans telle ou telle religion positive.

A côté de ces systèmes et de ces tendances furtives, se présente aussi la psychologie empirique, qui s'est cru un instant la philosophie, et même toute la philosophie, quand, au fait, elle n'en est que l'introduction, mais une introduction nécessaire. L'école écossaise, pour avoir répudié une partie de la succession de son père, n'en est pas moins fille légitime de Locke. Toutefois, elle a non seulement affranchi ce beau patrimoine d'une partie du lourd tribut qu'il payait encore à l'erreur, mais elle l'a de plus agrandi. Cependant, la philosophie écossaise a ses incertitudes, ses trébuchemens même, ses obscurités d'ensemble, et par conséquent son défaut d'organisation; elle a ses limites indécises, ses divisions fortuites, ses défauts de classifications, ou plutôt ses classifications arbitraires, ses analyses incomplètes, son manque presque absolu des diverses théories qui constituent la science proprement dite, en un mot, tous les défauts de l'empirisme. Mais si cette école semble avoir fait son temps sur le sol qui l'a vue naître, elle ne fait que prendre racine sur le nôtre, où elle paraît vouloir grandir. Les points de vue logiques qui lui manquent, et qui constituent cependant l'articulation, le jeu, et une partie de la vie du corps de la science, en même temps qu'ils lui donnent une unité lumineuse, lui seront assurément fournis par un philosophe éminemment doué de la lucidité d'esprit et du talent de la répandre sur toutes les matières qu'il touche.

C'est un service qu'il est, en effet, naturel d'attendre de celui qui, fidèle à l'esprit de cette philosophie, a déjà tant fait pour elle parmi nous, en faisant passer dans notre langue les principaux ouvrages des philosophes qui lui ont donné naissance. Mais il ne s'en tiendra point à l'exposition de leur doctrine; il sent ce qui lui manque et la frappe de stérilité : aussi la dépasse-t-il en l'enrichissant pour le fond, et en lui donnant une forme tout à la fois plus élégante et plus sévère.

Tel est donc l'état de la science en Europe : l'éclectisme, l'idéalisme subjectif, qui n'a pu être complètement dépossédé par l'idéalisme absolu, ni par le synthétisme de la philosophie de la nature; le religiositimisme, qui ne peut avoir d'autres tendances qu'à soumettre la philosophie à l'autorité, soit pour l'en faire étouffer, soit pour ne la laisser vivre que de mysticisme; enfin, la psychologie empirique, qui semble vouloir reprendre la philosophie en sous-œuvre, pour en asseoir parfaitement les fondemens, sans trop se soucier du reste d'édifier, en renvoyant la tâche à d'autres temps et à d'autres mains. Que doit donc être une histoire de la philosophie qui aspire à comprendre la science sous toutes ses faces, et à la rendre de même? Évidemment elle ne doit s'inspirer ni d'un système ni d'un autre exclusivement; mais plus vastement intelligente qu'aucun de ces systèmes, passive comme l'indifférence, mais propre à recevoir avec calme et pureté toutes les impressions, et à les rendre de même, elle ne doit être elle que pour les dominer tous, pour les juger, en partant d'un point de vue supérieur à eux tous. Telle nous a paru l'*Histoire de la philosophie* de M. Henri Ritter. Faite autant que possible d'après les sources premières, et toujours accompagnée, pour ainsi dire, de pièces justificatives, elle aspire par-dessus tout à rendre parfaitement la physionomie de chaque école, de chaque grand nom, et, en tous cas, met presque toujours le lecteur à même de juger immédiatement l'école, le philosophe et l'historien.

Une idée nette et ferme de l'élément philosophique dans la pensée humaine, une grande connaissance des monumens et de la langue dans lesquels ils sont écrits, une habileté de critique historique, très remarquable dans le pays et à l'époque même où cet art a fait de si grands progrès; une rare sagacité, mais cependant pleine de naturel, dans l'interprétation des doctrines; un esprit d'induction, admirable de sens et de circonspection, dans

la reconstruction des systèmes; un sentiment vif de toutes les influences extérieures auxquelles les doctrines et les hommes ont dû être soumis; par conséquent l'intelligence de l'enchaînement des systèmes, de leur progression et du total développement philosophique de l'esprit humain, à travers les générations et les siècles, telles sont les qualités qui distinguent particulièrement notre historien. Mais c'est surtout ce que nous avons appelé la physiologie, ou l'unité et le développement progressif de la vie de la philosophie dans le monde historique, que Ritter a voulu rendre, parce que c'est là évidemment le faible de tous ses devanciers, qui, d'ailleurs, n'ont point été assez compréhensifs, puisqu'ils ont tous écrit sous l'influence d'une préoccupation systématique qui n'était point au-dessus de leur temps et des systèmes régnans.

Les qualités morales de l'écrivain ne ressortent pas moins dans son ouvrage que les qualités intellectuelles. Une bonne foi pleine de candeur et de modestie, une disposition constante à rendre hommage à tous les travaux estimables, une critique franche, mais qui n'a rien de blessant, une polémique sans aigreur et même sans vivacité, en toutes choses l'âme calme et sereine du sage, qu'on estimerait encore, quand même on admirerait moins l'érudit, le critique et le philosophe.

IV. Ritter (Henri), né en 1791 à Zerbst, reçut, dans la maison paternelle, une éducation distinguée, et termina ses premières études au gymnase de sa ville natale. De 1811 à 1815, il étudia successivement la théologie à Hâle, à Gœttingue et à Berlin. Cependant il montra de bonne heure une grande inclination pour les sciences philosophiques; il passait une partie de son temps à lire en son particulier les principaux ouvrages philosophiques de toutes les époques. N'étant encore qu'étudiant à Berlin, il fut engagé par son père, jurisconsulte qui avait des connaissances plus qu'ordinaires en littérature, et qui avait suivi attentivement les études de son fils, à traiter la question que l'Académie des sciences de Berlin mettait pour la seconde fois au concours, savoir : *De l'influence de la philosophie de Descartes sur la doctrine de Spinosa*. Ce travail, qu'il n'avait d'abord entrepris que pour s'exercer et s'instruire, fut envoyé à l'Académie de Berlin. Sur ces entrefaites, il partit comme volontaire; et c'est en France qu'il apprit avec surprise que son mémoire avait été couronné. Ce premier essai l'encouragea à s'adonner exclu-

sivement à la philosophie, en qualité d'universitaire. Il crut nécessaire, pour acquérir l'intelligence de son temps, et par elle, celle du temps à venir, de se pénétrer le plus possible de l'état actuel de la science; et voyant que la science contemporaine est comme le fruit de la science passée, il crut qu'il était indispensable, pour quiconque veut faire avancer avec connaissance de cause la science qu'il cultive, de posséder parfaitement l'histoire de cette science. Il a développé cette idée dans un mémoire intitulé : *De la formation du philosophe par l'histoire de la philosophie;* mémoire qui parut en même temps que celui qui a pour objet l'influence de la philosophie de Descartes sur la doctrine de Spinosa, et les points de contact qui réunissent ces deux philosophes (Leipsick et Altenburg, 1817). Il est resté depuis, dans sa vie littéraire, fidèle à cette conviction. Après avoir obtenu le grade de docteur en philosophie, il alla se perfectionner à Berlin, où il fut chargé d'une chaire de philosophie, comme professeur extraordinaire, en 1824. En 1832, il fut nommé membre de l'Académie royale des sciences de Berlin. Comme il a cherché à se former par l'histoire de la philosophie, la plupart de ses publications ont pour objet des recherches sur cette partie de la science. Sa *Dissertation sur la philosophie d'Empédocle* a été insérée dans les Analectes littéraires de F.-A. Wolf, tom. IV; 1820. Son *Histoire de la philosophie ionienne* parut en 1821 à Berlin. Son *Histoire de la philosophie des pythagoriciens* parut en 1828 à Hambourg. Il a fait insérer dans le Musée du Rhin, publié par Niebuhr et Brandis, 2e année, 3e numéro, des *Observations sur la philosophie de l'école mégarique.* Depuis 1829, il publie à Hambourg une *Histoire universelle de la philosophie*, dont la quatrième partie, la dernière de la philosophie ancienne, vient de paraître. Dans un mémoire sur l'*Idée et les développemens de la philosophie chrétienne*, imprimé dans les Études théologiques et critiques d'Ullmann et d'Umbreit, 1833, il a donné un aperçu de la philosophie chez les modernes. Jusqu'ici, il a fait connaître peu de chose au public de la route particulière qu'il s'est ouverte dans le développement de la philosophie : cependant il donne à entendre dans ses *Leçons sur l'introduction à la logique*, Berlin, 1823, comment il se propose de donner à la logique, par la réunion de la logique formelle à la métaphysique et à la théorie de la connaissance, un développement plus harmonique et plus

étroitement lié avec l'ensemble de la philosophie. Aussi est-ce d'après ce plan qu'est exécuté son *Esquisse de la logique philosophique*, Berlin, 1824; 2e édition, 1829, qui sert de manuel pour ses leçons. Son ouvrage intitulé : *Les Semikantiens et le Panthéisme*, Berlin, 1827, anticipe d'une manière polémique sur les opinions de nos jours, relativement aux rapports entre le monde et Dieu. Sa tendance en psychologie se révèle dans sa *Dissertation sur l'idée du Caractère, dans sa plus vaste acception anthropologique*, dissertation qui a paru dans les annales anthropologiques de Nasse, 1re partie, 1830.

En 1833, Ritter, qui pouvait raisonnablement prétendre de succéder à Hegel, dont il avait été long-temps l'émule, sinon le rival, crut devoir quitter Berlin, où ses efforts pour servir la science semblaient devoir être paralysés par l'esprit d'intrigue et de coterie. Il se retira donc à Kiel, où il est maintenant en qualité de professeur ordinaire de philosophie. Son départ de Berlin fit quelque bruit dans les feuilles publiques d'Allemagne : on ne pouvait s'expliquer comment le gouvernement prussien n'avait pas cherché à le retenir à Berlin. Il est à présumer, en effet, que le ministre de l'instruction publique, M. d'Altenstein, ne crut à la possibilité du départ de Ritter que quand il le sut parti, ce qui l'empêcha sans doute de faire en sorte de le satisfaire pour le retenir. Peut-être aussi que, protecteur ardent de l'école hégélienne, qui était loin d'être favorable à Ritter, a-t-il été peu fâché de le voir quitter Berlin. Quoi qu'il en soit, Ritter a emporté l'estime et les regrets de ce que la Prusse a de plus distingué, en fait de savans, puisque c'est après avoir quitté ce pays qu'il a été nommé à l'unanimité membre correspondant de l'Académie des sciences. Si Ritter se trouvait moins bien à Kiel, il aurait déjà pu quitter l'Université de cette ville pour une autre plus fameuse; car il a été demandé à Leipsick, en remplacement du professeur Krug, qui ne fait plus son cours. Mais il a préféré rester à Kiel, où il est sûr de trouver la bienveillance et l'estime que n'obtient pas toujours et partout celui qui s'efforce le plus de les mériter.

Dijon, le 1er avril 1835.

C.-J. TISSOT.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Il a été un temps où l'on croyait l'érudition peu nécessaire, ou même inutile au philosophe, persuadé que l'on était alors qu'il devait tout tirer de son propre fonds. C'était l'opinion d'une époque où l'on était plus occupé de la destruction des vieux préjugés, du renversement des anciennes doctrines, de l'abolition des anciens droits, en un mot, de l'anéantissement des travaux du passé, que de leur conservation et de leur perfectionnement. Telle était l'opinion favorite d'une génération qui se croyait sortie de terre, et qui, dédaignant de reconnaître, ou refusant d'honorer l'antiquité, voulait être sage d'une sagesse nouvelle. Ce qu'elle est devenue, ce qu'elle a fait, nous le voyons; et cependant nous avons peine à le comprendre. Quant à nous, c'est avec plaisir et reconnaissance que nous recevons l'instruction de ceux qui ont vécu avant nous. Nous ne méprisons donc pas non plus tout ce que ces hommes, tourmentés du besoin de l'innovation, ont pensé, fait et médité pour nous. Nous nous félicitons d'avoir reçu les leçons données pendant des milliers d'années. Et quel est celui qui n'a pas reçu de ces leçons? Si l'instruction n'est point le fait de celui qui la reçoit, c'est donc par une voie traditionnelle et médiate qu'elle arrive à chaoun de nous.

Si donc nous blâmons hautement ceux qui voudraient s'affranchir de tout respect pour l'antiquité, et qui, comme nous, en ont cependant reçu les doctes leçons, c'est qu'en

effet les siècles passés nous ont laissé un double enseignement, l'un fondamental, et l'autre qui ne l'est pas. Celui-ci a lieu par les moyens ordinaires de la communication de la pensée; par le caquet de la nourrice, comme par les causeries des cercles et des salons; par les discours politiques, comme par les discours religieux; enfin, par la connaissance d'une langue toute faite, qui invente et pense en quelque sorte pour nous. Nous sentons bien en effet que nous ne sommes pas nés au milieu d'une peuplade sauvage, et que notre époque n'est pas celle de mille ans avant la naissance de Jésus-Christ, mais que ce sont au contraire les efforts successifs de cette antiquité laborieuse et zélée qui nous ont placés au point où nous sommes dans les arts et dans les sciences.

Mais celui pour qui la source fraîche de l'antiquité ne coule qu'à travers des canaux impurs et sans nombre, veut rarement en goûter. Il s'élève contre elle, et demande d'un ton de mépris et de pitié, si l'on traînera encore long-temps ce vieux fatras de science après soi. Ce devaient être, suivant ce contempteur des temps antiques, des hommes bien bizarres que ces anciens qui s'occupaient de tant de choses qui nous intéressent si peu.

Cependant ne pourrait-on pas observer qu'aucune opinion qui ne représente pas une vérité d'un très haut intérêt n'a pas long-temps crédit dans le monde? La plupart des conceptions ordinaires meurent presque aussitôt qu'elles sont nées. Ce n'est donc qu'à la force de la vie qu'il est donné de vieillir. J'avoue du moins que j'ai trouvé plus d'aliment et de vie dans les idées déjà vannées par le temps, que dans celles que la vague de notre

époque soulève et laisse retomber aussitôt. Je ne veux cependant pas me constituer ici le défenseur officieux de la crédulité, qui ne vénère les anciens que parce qu'ils sont anciens. Tout ce qui nous en a été conservé n'est pas excellent, admirable : beaucoup de choses au contraire ne semblent nous avoir été transmises que pour nous apprendre que l'antiquité avait aussi ses ombres, ou pour nous faire remarquer la lutte du bien et du mal; ce qui n'est possible qu'à la condition de connaître aussi le mal.

L'instruction que nous retirons de l'antiquité n'est fondamentale qu'à la condition de rompre avec le présent, et de rechercher l'antiquité dans l'antiquité même. Ce n'est qu'en s'isolant ainsi du présent pour mieux pénétrer le passé, que l'on peut saisir les anneaux du temps, et concevoir le présent lui-même dans son principe. L'expérience de notre époque n'est bien connue de nous qu'à la condition d'avoir pour ainsi dire vécu nous-mêmes par la pensée dans toutes les époques antérieures dont la nôtre est le résultat et l'expression; ce qui nous est d'autant plus facile que l'humanité les a déjà parcourues, et qu'elle a surmonté en réalité des obstacles qu'il nous suffit maintenant de concevoir ou d'imaginer. Telle est en général la marche de l'instruction, que nous apprenons en peu de temps ce que d'autres ont mis beaucoup de temps à découvrir. Par conséquent, plus l'humanité vieillit, plus l'instruction et l'érudition sont indispensables, à moins de faire renonciation à l'expérience et à la science que nous a léguée l'antiquité.

Aussi, l'opinion de ceux qui pensent servir la philoso-

phie sans savoir ce qui a été dit et fait avant eux dans cette science, est-elle sans fondement véritable. S'ils veulent parler aux autres d'une manière intelligible, ils doivent au moins en connaître la langue, telle qu'elle s'est formée dans le cours des siècles. Mais une langue ne peut s'apprendre qu'en apprenant les idées, les pensées qu'elle est destinée à exprimer. Il est cependant vrai de dire qu'un véritable philosophe sent toujours la nécessité d'enrichir une langue; car des idées nouvelles exigent de nouveaux mots: mais celui qui, sans raison, modifie la langue, ne fait qu'obscurcir pour lui-même ses propres idées, en se rendant inintelligible aux autres. Il ne suffit certainement pas d'avoir une connaissance superficielle d'une langue pour espérer raisonnablement de l'enrichir comme elle demande à l'être et d'une manière durable. Les novateurs sont donc bien voisins du ridicule, lorsque, d'un ton magistral, ils nous débitent comme nouvelles et comme décisives pour l'instruction, des choses qu'on sait avoir été connues, perfectionnées même ou rejetées long-temps avant eux.

Ce sont ces réflexions et d'autres semblables qui nous ont porté depuis long-temps aux recherches historiques relatives à la science dont nous nous occupons. Cet ouvrage contiendra une partie de ces recherches. Les principes qui nous ont dirigé dans nos investigations, et suivant lesquels nous en avons disposé les résultats, ont été exposés dans l'Introduction générale de cet ouvrage aussi longuement qu'il a paru nécessaire. Il suffira donc de faire ici quelques observations particulières.

Nous devons d'abord avouer que nous n'avons pas pré-

tendu donner à notre ouvrage une perfection telle, qu'il répondît à tous les besoins, soit sous le rapport du fond, soit sous celui de la forme. Si telle avait été notre ambition, nous aurions dû différer de beaucoup la publication de notre travail, ou plutôt nous n'aurions jamais dû le faire paraître; car nous ne nous sommes point dissimulé que, plus d'une fois, nos facultés et notre habileté se sont trouvées au-dessous d'une pareille tâche. Mais nous nous sommes rassuré en voyant que des ouvrages qui aspirent, pour la forme et pour le fond, à cette haute perfection, ne l'ont pas toujours atteinte. Nous avons donc voulu faire un ouvrage utile et instructif, mais non pas le plus instructif dans ce genre; car nous sommes persuadé qu'on peut trouver plus d'instruction dans ceux mêmes où nous avons puisé, que dans le nôtre propre. Le mérite de cet ouvrage consiste donc presque uniquement à rendre toutes les sources historiques plus accessibles, et les traditions plus intelligibles à ceux qui ne peuvent y recourir ou les approfondir par eux-mêmes. Toutefois ce ne sont pas des originaux, des documens primitifs que nous donnons ici : notre histoire est faite pour ceux qui ne peuvent qu'imparfaitement se livrer à la recherche et à l'étude des sources. Quant aux conjectures de l'historien, à ses aperçus, à ses rapprochemens ingénieux ou subtils, la nécessité les excuse suffisamment quand les sources manquent. Lorsque nous jugeons des faits, il est du reste loisible à chacun de reviser nos jugemens; et si ces jugemens portent sur la disposition des faits, chacun peut aussi se demander si réellement ces faits peuvent être ainsi classés.

Quiconque connaît nos travaux sur l'histoire de la phi-

losophie, sait aussi que ce sont plutôt des recherches sur l'histoire que l'histoire proprement dite. Ce qui est vrai surtout des parties qui traitent des philosophes dont les doctrines ne nous sont le plus souvent connues que par ce qui s'en trouve dans d'autres auteurs. L'ouvrage que nous publions n'a pas pu remédier à cet inconvénient, qui a d'ailleurs sa raison dans la nature de la tradition philosophique; car, comme cette tradition, tantôt douteuse, tantôt obscure ou incertaine, ne paraît jamais satisfaisante, on désire naturellement de nouveaux renseignemens qui suppléent à ce qui manque, ou expliquent ce qui est obscur. Or il résulte de l'incertitude de toutes ces recherches, qui naturellement ne peuvent jamais être complètes, qu'elles sont inséparables de l'histoire elle-même. C'est surtout dans la première partie de notre histoire, que la nécessité de rapporter les documens se fait sentir, soit parce que les traditions sont incomplètes et très insuffisantes sur ce point, soit parce que les premiers essais de la science sont naturellement très obscurs. L'auteur de cette histoire, vu la nécessité de ces recherches, a donc jugé convenable de rapporter textuellement, dans des notes, les passages qui servent de base à ses jugemens sur les opinions des philosophes anciens.

Il a plus souvent mis à profit que cité les travaux de ses prédécesseurs: il espère toutefois qu'on ne l'accusera pas de plagiat; car, en fait, il serait trop difficile de rendre à chacun le sien. Très souvent encore il a rectifié l'opinion des autres historiens sans en prévenir. Il est très fâché de n'avoir pu profiter qu'en quelques endroits de la seconde moitié de cette partie, des observations

savantes publiées depuis peu par Wendt sur l'histoire de la philosophie de Tenneman. Du reste, on s'apercevra bien que notre histoire est une œuvre indépendante. Malheureusement nous devons avouer que, déjà dans cette partie, nous nous sommes plus souvent écarté de l'opinion commune sur l'ensemble et l'enchaînement de l'histoire de la philosophie qu'on ne nous le pardonnera sans doute.

Nous devons encore ajouter deux mots pour justifier le double titre que nous donnons à cet ouvrage. Il y aura deux parties, dont la première traitera de la philosophie ancienne, la seconde de la philosophie moderne ou chrétienne. Chaque partie doit pouvoir se vendre séparément comme si elle formait un ouvrage à part. Cette disposition n'a été prise que pour la commodité des acheteurs. Une des raisons qui nous ont porté à diviser ainsi notre ouvrage, c'est que la connaissance de l'antiquité, tant grecque que romaine, est devenuc parmi nous l'objet d'une science qui a aussi ses partisans exclusifs. Il leur suffira peut-être d'avoir un ouvrage sur la philosophie des anciens peuples, si la connaissance de la philosophie moderne pouvait leur sembler inutile, ou s'ils ne se trouvent pas dans la position de se procurer une histoire de la philosophie qui ne rentre pas immédiatement dans le cercle de leurs occupations scientifiques, ou ne s'y renferme pas exclusivement. L'érudition et les moyens indispensables pour l'accroître ne sont pas toujours inséparables. La division de notre histoire en deux parties conviendra sans doute aux théologiens peu aisés, qui sentent la nécessité d'acquérir une con-

naissance plus approfondie de la philosophie chrétienne, s'ils peuvent se contenter d'une connaissance moins précise de la philosophie ancienne. Du reste, cet arrangement, tout extérieur, n'aura aucune influence sur l'exécution de notre travail.

Je dois, en finissant, m'excuser de la tentative d'avoir rendu en vers les fragmens de Xénophane, de Parménide, et d'Empédocle. Je me serais assurément dispensé bien volontiers de ce travail, d'ailleurs sans attrait pour un homme qui n'en a pas l'habitude; mais les traductions que j'en ai trouvées sont trop imparfaites, trop inexactes, pour que j'aie pu en faire usage. Il n'était pas difficile de mieux faire. J'ai bien eu l'idée de traduire ces vers en prose; mais, en y réfléchissant, j'ai trouvé que ce ne serait pas aussi conforme à mon but, car les expressions et les tours poétiques imités en prose auraient eu mauvaise grâce; et si je n'avais voulu tenir aucun compte de ces expressions et de ces tours, la couleur des pensées aurait disparu par le fait. Il était nécessaire de faire voir combien la forme poétique devait être tout à la fois favorable et contraire à cette dialectique de la plus haute antiquité. Quoique mes vers laissent beaucoup trop à désirer, comme ceux de Xénophane et de Parménide ne sont pas du reste très bons, j'espère au moins que mon but ne sera pas tout-à-fait manqué, et qu'ils suffiront pour donner une idée du talent des philosophes anciens pour la poésie.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE.

LIVRE PREMIER.

INTRODUCTION. — COUP-D'ŒIL GÉNÉRAL ET DIVISION.

CHAPITRE PREMIER.

INTRODUCTION.

La plupart de ceux qui écrivent des histoires générales les font précéder de dissertations dans lesquelles ils traitent fort longuement de l'idée, de la méthode, de la littérature, de l'histoire, en un mot de tout ce qui peut trouver place dans une Introduction de ce genre. C'est surtout l'usage dans les histoires de la philosophie, et peu s'en faut que cet usage n'ait dégénéré en abus; car les philosophes, les seuls naturellement qui doivent écrire l'histoire de leur science, se livrent volontiers à des considérations générales. Quant à moi, je voudrais pouvoir me dispenser de cette tâche, d'autant plus que ces sortes d'introductions sont très peu lues. Peut-être aussi ne sont-elles pas toujours ce qu'elles devraient être, puisqu'elles ont pour objet de traiter à fond tout ce qui tient à l'idée de l'histoire, à celle de la philosophie, et à celles des méthodes de l'une et de l'autre, tandis que celui qui lit ces sortes d'ouvrages doit déjà connaître à peu près tout cela d'ailleurs, et l'avoir appris dans des ouvrages qui

en traitent spécialement et plus à propos. Mais l'histoire de la philosophie est dans un cas tout particulier; elle a été traitée de tant de manières différentes, et l'on y a exigé tant de choses de natures si diverses, particulièrement en Allemagne, qu'il est impossible de ne pas entrer dans quelques considérations préliminaires. Mais pour ne pas écrire un livre de préface à l'occasion d'un autre, je ne ferai qu'exposer brièvement l'opinion qui m'a guidé dans la composition de cette histoire.

Nous devons d'abord nous rappeler que, dans l'histoire de la philosophie, nous n'avons point pour objet tout ce qui est arrivé, pas même tout ce qui est arrivé dans l'humanité et par l'humanité, mais seulement une faible partie de tout cela, une partie de l'histoire des sciences, et encore en tant seulement qu'elle nous a été transmise. Mais comme la partie tient toujours au tout, nous devrons nécessairement supposer, dans le cercle de notre science, beaucoup de choses empruntées d'ailleurs. Le développement de la philosophie dépend, sous bien des rapports, du développement des autres sciences, de celui du sentiment religieux dans toute l'humanité, des relations des peuples entre eux : toutes choses qui décident de sa prospérité et de sa décadence. Elle n'est pas moins soumise à l'influence de la vie intérieure des peuples au sein desquels elle se développe, dans la famille, dans l'état, dans l'art; à celle enfin des circonstances où ont vécu les hommes qui ont contribué à son progrès. Ce sont là autant de choses dont l'histoire de la philosophie ne peut s'occuper; elle doit les supposer connues, et ne peut que les indiquer çà et là, en tant qu'elles ont été en rapport avec le développement de la philosophie. A cet égard, il est non seulement convenable, mais nécessaire même, de parler de la vie extérieure des philosophes, et de présenter leur rapport avec leur siècle sous son véritable jour. Il n'est pas moins nécessaire de jeter un regard sur l'histoire des peuples et de l'humanité sous le rapport de la politique, de l'art

et de la religion, aux époques les plus importantes, et surtout de ne point laisser ignorer quelles sont les sciences particulières dont le développement a été contemporain de celui de la philosophie. Nous n'avons donc à nous occuper que d'une partie de l'histoire de l'humanité, mais nous devons nous demander quelle est, dans cette histoire complète, la place que cette partie doit occuper.

La grande difficulté est maintenant de ne faire passer de l'histoire de l'humanité dans l'histoire de la philosophie, que ce qui appartient réellement à celle-ci, comme aussi de n'en rien omettre. Cette tâche ne peut être parfaitement remplie, comme le savent tous ceux qui se sont occupés avec quelque soin de recherches particulières. Nous sommes donc réduit à ne donner à cette question qu'une solution approximative, dans laquelle on ne peut exiger que la plus grande précision possible. Mais la détermination des bornes de cette histoire dépend de l'idée que l'historien se fait de la philosophie; car ce n'est qu'en conséquence de cette idée qu'il peut décider si une chose est ou n'est pas du domaine de la philosophie, et si cette chose a quelque importance par rapport au développement de la science, ou bien si on peut la négliger comme insignifiante. Souvent, il est vrai, on s'est laissé dire par des hommes préoccupés de la possibilité de la partialité dans la détermination des bornes de la philosophie, et plus encore dans la critique, qu'aucune idée déterminée de la philosophie ne devrait servir de fondement à l'histoire de cette science; mais c'est là exiger l'impossible par deux raisons : d'abord parce que rien de ce qui appartient à la philosophie ne peut être nettement distingué de tout autre chose que d'après l'idée qu'on se fait de la philosophie elle-même; ensuite parce qu'il est impossible que l'historien se dépouille de sa conviction personnelle.

Tout ce que l'on peut accorder, c'est qu'il n'est pas pos-

sible de déterminer pour tous les temps, d'après une règle unique, ce qui appartient à l'histoire de la philosophie; tantôt c'est moins, tantôt c'est plus. L'histoire de la philosophie est plus circonscrite, lorsqu'un grand nombre de choses, qui, dans les premiers temps, devaient être considérées comme des matériaux pour la philosophie, ou comme un nouveau développement d'idées philosophiques, ont fini par ne plus appartenir à l'histoire de la philosophie, dès qu'une fois elles ont été accueillies par la tradition universelle. Car cette histoire a principalement pour objet le développement et le progrès de la pensée philosophique; mais la continuité de cette pensée dans l'humanité ne peut être considérée que comme le foyer d'un plus grand développement, et va se perdant de plus en plus dans le fond de l'histoire, de manière sans doute à n'être point complètement omise maintenant, car le progrès suppose toujours une acquisition antérieure, mais cependant de manière aussi à n'apparaître que comme une présupposition du passé. Ceci est d'autant plus nécessaire à bien établir, qu'en fait de pensées transmises, lorsqu'elles ne forment pas un vaste champ dans le domaine de la science, il est difficile de distinguer si leur durée continue n'est due qu'à la tradition, et si par conséquent elles ne sont pas non-philosophiques, ou si au contraire elles se sont formées philosophiquement par une recherche spéciale, approfondie et poussée jusqu'aux derniers principes. Les bornes de l'histoire de la philosophie sont au contraire plus étendues, lorsqu'un grand nombre de choses, qui d'abord n'avaient été que le produit de la connaissance particulière et de la vie active de l'homme, sont ensuite converties en résultat d'un libre examen; car les limites qui séparent la philosophie des sciences particulières et des opinions de la vie ordinaire ne sont nulle part fermement tracées; la philosophie est plutôt constamment occupée à soumettre les données de l'expérience à la raison, pour

qu'elles en puissent devenir ensuite la propriété, et à convertir en résultat scientifique, au moyen de la raison, ce qui n'était auparavant qu'une simple opinion.

Cela tient à ce que le savoir philosophique diffère des autres pensées, idées ou opinions, non par la matière, mais uniquement par la manière dont il affecte l'âme humaine, c'est-à-dire, par la manière dont il se rattache à l'ensemble de la vie intellectuelle de l'homme. Il n'est sans doute pas universellement reconnu que la philosophie soit une science ; mais de ce que quelques uns la considèrent comme un art, d'autres comme une contemplation immédiate de quelques idées rationnelles pures, notre conviction n'en est cependant point ébranlée; d'autant moins même que nous retrouvons partout dans l'histoire de la philosophie une tendance à l'organisation scientifique. Nous ne devons voir au contraire dans toutes ces opinions que l'expression d'une attaque contre les tentatives malheureuses qu'on a faites pour affermir la philosophie comme science. Mais si la philosophie est une science, tout ce qui prétend au titre de production philosophique ne peut être reconnu comme vraiment tel que dans son rapport déterminé avec ce qui l'est incontestablement. Mais le rapport philosophique est tout autre que celui qui peut exister d'ailleurs entre des pensées, des idées, qui ne sont point philosophiques. C'est, avant tout, un rapport scientifique, c'est-à-dire un rapport qui se forme suivant une méthode générale et nécessaire, un rapport enfin qui diffère aussi de celui qu'on recherche dans des sciences particulières, en ce qu'il n'est pas renfermé, circonscrit dans une sphère limitée de la pensée, dérivé qu'il est de l'idée qu'il doit s'étendre à tout le domaine de la science. D'où il suit qu'il ne peut être pris d'un point de vue déterminé arbitrairement ; car ce point de vue pourrait bien n'être ni la dernière fin, ni le premier commencement, mais il doit remonter au dernier principe du savoir, à la raison. Cela pourrait

peut-être suffire pour distinguer en général ce qui est philosophique de ce qui ne l'est pas, quoiqu'on ne puisse pas disconvenir que, dans les cas particuliers, l'historien ne doive toujours distinguer, avec la connaissance la plus précise, si quelque chose dans l'histoire appartient ou non à la philosophie.

Mais cherchons à déterminer d'une manière encore plus précise ce qui caractérise une production philosophique et la distingue de tout autre produit de l'esprit humain. La plus grande affinité existe entre la philosophie, la religion, la poésie, et toutes les idées générales qui servent de première base aux sciences particulières et à la vie active. Toute religion, même le fétichisme le plus grossier, incline vers le général et cherche à l'unir au particulier; en quoi la religion ne diffère nullement de la philosophie. Lorsque la religion prend une forme déterminée dans le langage, et s'annonce ainsi comme une doctrine, alors il est très possible de la confondre avec la philosophie. Mais la différence entre l'une et l'autre consiste en ce que tout ce qui tient de la religion se présente comme l'œuvre de la révélation et s'impose immédiatement à la foi, s'adressant par conséquent à la persuasion personnelle des croyans; tandis que la philosophie ne veut devoir sa force de persuasion qu'aux principes de la raison, et que chacune de ses productions est un nouvel effort joint à l'effort général de la raison pour embrasser la connaissance en général. On peut observer encore, dans ce caractère distinctif, que le rapport du particulier au général dans la religion est toujours personnel, tandis qu'en philosophie il prend une forme générale suivant l'espèce de la connaissance. Ceci paraît d'une manière très sensible dans les religions qui sont purement locales, comme aussi dans les religions nationales. Dans la religion chrétienne et dans d'autres religions générales, le rapport entre Dieu et les êtres particuliers, rapport qui doit proprement constituer la religion, ap-

paraît cependant aussi comme personnel. Or, on ne peut nier que lorsque la religion cherche la généralité de l'expression dans la pensée, elle ne puisse s'adjoindre la philosophie; nous en avons un exemple incontestable dans les premiers dogmatiques chrétiens. Mais la pensée philosophique peut être reconnue de prime abord au milieu des inspirations religieuses, si elle se présente dans un rapport coordonné, dans une série progressive de recherches scientifiques. Au contraire, tant que l'élément religieux se présente à nous dans ses symboles particuliers, ou dans ses règles ascétiques, dont l'ensemble et l'harmonie se font chercher, nous pouvons bien, à la vérité, conjecturer qu'il y a dans tout cela un mobile philosophique secret, mais la réalité de la pensée philosophique n'y est pas reconnaissable.

La pensée appartient aussi à la poésie; non pas simplement cette pensée qui ne va qu'au particulier, mais aussi celle qui s'élève au général; car il n'y a pas de véritable poète qui n'ait à lui ses idées sur le monde; ce n'est même qu'à cette condition qu'il s'élève à ce qu'on appelle l'idéal dans l'art. Mais la pensée ne sert au poète que de moyen pour exprimer la liaison particulière des élémens de toutes ses représentations telles qu'il les a formées dans son imagination. Il en est de même dans les autres arts, sauf les différences nécessaires. C'est pourquoi, la pensée générale prend toujours dans le poète un aspect, une forme sensible particulière. Pour le philosophe, au contraire, la pensée n'est pas le moyen, mais la fin; elle est en même temps pour lui connaissance. Mais une pensée particulière ne peut faire voir par elle-même si elle est fin ou moyen; ce n'est donc que par l'ensemble des pensées qu'on peut décider si une pensée particulière appartient à la philosophie ou à la poésie. C'est à la manière particulière de ces deux sortes d'activités intellectuelles qu'on peut établir la distinction dont nous venons de parler dans la composition des pensées. L'enchaîne-

ment de la poésie part de l'imagination du poète, et ne se rattache par conséquent à aucune loi générale, mais dépend uniquement de la volonté du poète; au contraire, la composition des pensées philosophiques se conforme à une règle générale de l'entendement, et se développe par conséquent en une série d'idées dont la loi intime peut être également bien saisie de tout le monde. Ce qu'on vient de dire de la différence de la philosophie et de la poésie s'applique très bien à la différence entre la philosophie et l'éloquence. Les pensées philosophiques peuvent donc bien servir de fond au poète; mais si elles ne sont pas décomposées, ou si, étant décomposées, elles sont cependant comme groupées dans l'âme du poète, alors elles tendent toujours à prendre une forme concrète. De même l'ordre d'une exposition philosophique peut n'avoir son origine que dans l'imagination; mais cette faculté ne doit pas dominer si l'on veut que la pensée ait un caractère philosophique. Dans les deux cas, on se trouve donc dans l'équivoque nécessité de juger d'après le plus ou le moins.

Si maintenant la philosophie se trouve encore mêlée à la religion et à la poésie, ce n'est que dans une si faible proportion qu'elle n'excite que faiblement l'attention de l'historien, parce qu'il trouve moins dans ce mélange l'œuvre progressive de l'homme que la tradition. Il n'en est pas de même dans les temps les plus reculés de l'histoire, où ce mélange semble mériter la plus grande attention. Le rapport de notre science avec les connaissances particulières et avec le développement de la vie active et sociale est le point de vue qui doit de nos jours attirer spécialement notre attention, car aujourd'hui, comme toujours, nous voyons qu'il existe entre la philosophie et ces deux choses le commerce le plus étroit et le plus animé, et qu'un élément de ce composé ne se dégage d'un côté, que pour entrer en combinaison d'un autre, sauf à retourner à son état de composition primitive par un pro-

cédé inverse. Nous pouvons, à l'appui de cette opinion, invoquer des faits récens. Il est clair pour tout le monde, en effet, que les nouvelles découvertes dans les sciences naturelles ont eu, sur la philosophie de nos jours, une influence si grande et si frappante, que ce serait peine perdue que de le démontrer. La critique de l'art, qui n'était dans le principe qu'une remarque, une observation particulière, ou une pensée philosophique, a engendré l'esthétique. Il n'est pas moins évident que l'apparition de certaines théories politiques a eu la plus grande action sur les idées de nos philosophes. Il ne s'agit pas ici d'une simple influence extérieure, mais d'une influence qui va jusqu'à la compénétration. Car dès que l'on vient à considérer les réformes que la philosophie a empruntées à la connaissance spéciale ou à la règle de la vie, il est difficile de dire où finissent celles-ci et où commence la celle-là. Encore n'est-ce pas proprement une réforme, mais plutôt l'incorporation à une chose de ce qui appartient à une autre. Il ne faudrait pas aller chercher des exemples bien loin pour démontrer qu'il y a beaucoup de choses qui ont gardé leur place dans l'histoire de la philosophie, sans néanmoins pouvoir encore être marquées du caractère philosophique aux yeux d'une critique un peu sévère; ce qui rend d'autant plus nécessaire une ligne de démarcation entre ces domaines confinans. Mais, pour trouver cette ligne, il faut faire attention que la généralité d'une pensée ne suffit pas pour qu'elle puisse être réputée philosophique, car cette généralité se rencontre également dans les sciences spéciales et dans les opinions de la vie; ce n'est pas assez non plus que le fond de la pensée puisse se rattacher au domaine justement revendiqué par la philosophie, car aucune science, aucune pensée n'est complètement étrangère à la philosophie. Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est qu'en philosophie, la pensée générale, après s'être affranchie de la dépendance où elle était d'abord des connaissances particu

lières ou des faits, apparaît comme produit pur de la raison, et que, loin de passer en cet état de la vie ordinaire à la philosophie, elle part au contraire de cette dernière pour aller prendre sa place déterminée dans la science du monde et de la vie. La première condition, sous laquelle ce qui est philosophique peut être séparé des sciences analogues, est donc de faire attention à l'union qui existe dans les parties d'une science particulière, et à la forme que prend la science dans cette union.

Or, si nous avons parfaitement présent à l'esprit l'ensemble de l'œuvre d'une époque ou d'un homme, il n'est pas difficile alors de distinguer si c'est une production philosophique ou une production d'une autre nature. Car, lorsque la pensée se trouve sur le chemin de la poésie et de la religion, elle semble alors se dissiper, se dissoudre en une infinité d'élémens hétérogènes; et le but que l'homme a poursuivi en produisant cette pensée, se révèlera manifestement dans celui de l'ensemble. Mais il n'est pas difficile de reconnaître dans la disposition que prend la pensée au milieu de tout ce qui l'environne, si elle s'est ou non dégagée des opinions de la vie active ou des connaissances spéciales. La chose est beaucoup plus difficile lorsqu'il ne nous reste d'une époque ou d'un homme que des fragmens d'un ouvrage, dont tout le reste n'est accessible que par voie de conjecture. Alors, et le cas n'est que trop fréquent, on ne peut pas suivre le chemin ordinaire de l'histoire, c'est-à-dire, reconnaître le grand par le petit, le tout par la partie; mais on doit se borner à juger la chose plus en grand, en concluant des grandes périodes aux temps plus courts et aux développemens partiels, des grandes nations aux petits peuples et aux individus.

Voilà ce qui fait tout à la fois le désespoir du véritable historien et les délices de ceux qui aiment à montrer leur sagacité dans la solution d'une énigme. Mais ce travail pénible ne doit cependant pas être entièrement aban

donné, car l'historien doit chercher à renouer la chaîne des temps, et c'est déjà un avantage que de rencontrer dans le van de la critique des rêves fabuleux.

Mais il semblerait d'après cela que nous voulons faire consister exclusivement le caractère distinctif de l'élément philosophique dans ce qu'on a appelé ensemble systématique de la science, ce qui toutefois n'est vrai que sous certaines réserves. Sans doute le caractère philosophique apparaît éminemment dans la forme systématique qui est la plus convenable pour exprimer l'ensemble scientifique d'une science universelle; mais il ne faut pas oublier qu'il y a aussi d'autres expositions, d'autres formes philosophiques possibles, soit parce que l'on dédaigne la forme systématique, attendu qu'on se donne un but qui est en dehors de la philosophie, et qu'on ne veut faire usage de la philosophie que comme d'un moyen; soit qu'occupé des préliminaires d'un système, on s'applique aux recherches particulières nécessaires pour l'élever, et qu'on n'en présente, pour ainsi dire, que le point d'union; soit enfin parce qu'à la vérité on suppose un système de connaissances philosophiques, et qu'on se persuade que le philosophe doit le posséder, mais en pensant toutefois que l'exposition systématique n'est pas toujours convenable pour enseigner la philosophie ou pour l'exciter dans d'autres, mais qu'il vaut mieux suivre, en l'enseignant, les détours par lesquels l'esprit humain y arrive: car si la philosophie, en quelque sorte achevée, peut s'exposer systématiquement, il n'en est pas de même lorsqu'elle se forme; elle va et vient par des chemins nombreux, détournés, et qui se croisent dans l'âme humaine. Ce qu'on vient de dire paraîtra sans doute plus clair, si l'on se rappelle les exemples d'un Augustin, d'un Jacobi et d'un Platon, auxquels assurément personne ne refusera une place dans l'histoire de la philosohie, quoiqu'ils aient rarement suivi la méthode systématique. Nous admettons donc trois espèces d'expositions non systématiques, qui

appartiennent cependant à l'exposition de la philosophie : la première dépend d'un but étranger, qui peut être imposé à la pensée philosophique ; la seconde nous fait apercevoir la naissance, mais non l'achèvement du système; la troisième suit la marche du développement de la philosophie, telle qu'elle s'est exécutée, mais suppose, comme c'est nécessaire dans cette imitation réfléchie, la formation complète d'un système dans celui qui l'expose. S'il faut reconnaître, dans la première sorte d'exposition, que la pensée générale ne s'y trouve pas simplement comme tradition, à moins de n'avoir aucun caractère philosophique, il est du moins nécessaire que les pensées philosophiques, qui constituent un pareil ensemble, soient en quelque sorte groupées les unes aux autres de manière que l'une soit destinée à soutenir l'autre. Dans les deux autres sortes d'expositions, il est à craindre au contraire que nous ne prenions le change, et que nous ne considérions comme philosophique quelque chose qui ne s'est point encore dépouillé, isolé de la vie active ou des sciences spéciales. On n'aura là-dessus quelques signes certains qu'autant que l'œuvre philosophique ne se manifestera pas simplement par pensées isolées, mais par grandes masses bien coordonnées.

Quand même nous aurions été assez heureux pour recueillir de la diversité du reste de la vie intellectuelle, en dehors de la vie philosophique, des matériaux appropriés à notre histoire, il s'agirait encore de savoir comment nous pourrons donner à ces matériaux un aspect qui cadre avec la véritable physionomie de l'histoire. On peut indiquer deux points extrêmes auxquels pourrait conduire une fausse manière de traiter les matières historiques, si une méthode vicieuse pouvait jamais s'affranchir complètement de l'influence qu'exercent sur nous les objets traités. Mais comme ces objets retiennent tout le monde plus ou moins sur la voie, on peut dire seulement que l'un approche plus de l'un de ces points extrê-

mes, et que l'autre tend davantage vers le point opposé. L'une de ces erreurs consisterait à ne vouloir reconnaître et enseigner dans l'histoire que la diversité traditionnelle, sans l'unité intrinsèque qui en forme l'enchaînement, et qui ne peut être transmise par la tradition. L'erreur contraire consisterait à vouloir embrasser et à ramener toute la substance historique à un point de vue unique, sans s'inquiéter de la diversité traditionnelle. Comme ces erreurs sont de nature opposée, elles doivent aussi se rencontrer dans des hommes de caractères différens. En effet, celui qui, doué d'une grande activité, travaille beaucoup et possède des connaissances, sans avoir du reste l'esprit qui les digère, tombe dans le premier de ces défauts; celui au contraire qui a l'esprit de méthode sans connaissances acquises incline plutôt vers le second. Or, comme maintenant on n'estime rien tant qu'un discours plein d'esprit et d'invention, et que chacun doit du moins se donner l'air d'avoir quelque chose de ce brillant, nous avons par conséquent beaucoup moins à redouter la première que la seconde. Il est visible que la première erreur, en ce qui regarde l'histoire de la philosophie du moins, tend à tout dénaturer. Il est impossible, ainsi que j'ai tâché de le faire voir, que la philosophie se constitue avec des détails de notices ainsi confusément recueillis.

Aussi cette erreur ne sera pas facilement la nôtre dans la théorie, mais il n'est certes pas aussi facile de l'éviter dans l'exécution, et de trouver le nœud d'un ou de plusieurs systèmes. Cependant il est impossible d'aider celui qui ne sait pas le trouver; le seul conseil qu'on puisse lui donner, c'est de nous faire part de ses recherches, mais qu'il ne les appelle pas une histoire de la philosophie.

Comme la seconde erreur est plus du goût de notre époque, nous nous y arrêterons davantage. Elle concerne ce que l'on a appelé, chez nous, la construction de l'his-

toire. Cette forme de l'exposition historique, car il ne s'agit pas ici du fond, ne peut être considérée que comme une confusion singulière, et presque ridicule, de la méthode philosophique avec la méthode historique. Mais comme toutes les confusions ont pour principe une pensée juste, l'erreur qui nous occupe mérite bien qu'on en cherche la raison.

Une histoire ne peut être construite, c'est-à-dire, dérivée de la notion qu'on s'en fait, que de l'idée, de la fin, de la détermination, ou comme on peut le dire encore, de ce qui est l'objet de l'histoire. Ainsi de l'idée ou de la détermination de l'humanité, on a voulu dériver l'histoire de l'humanité; ainsi de l'idée de la philosophie, on a voulu exposer l'histoire de la philosophie. Mais supposé qu'on eût de l'humanité une idée parfaite, c'est-à-dire, une idée qui ne fût susceptible d'aucune rectification ni d'aucune extension, alors sansdoute on pourrait en dériver tout ce qui tient à l'humanité, suivant un ordre nécessaire, c'est-à-dire, suivant des rapports de temps; et une semblable dérivation pourrait s'appeler une construction de l'histoire. Mais il n'en est pas tout-à-fait ainsi des constructions de l'histoire tentées jusqu'ici; car une infinité de choses, qui appartiennent incontestablement à l'humanité, ne sont pas comprises dans l'histoire, en tant qu'elle est construite, tandis qu'on y ajoute beaucoup de faits qui ne nous ont été transmis que par la tradition: il faut donc bien convenir que l'histoire, ainsi faite, ne pourrait jamais être complète. Si maintenant l'on demande pourquoi la construction ne crée pas tout, on répondra peut-être que c'est parce qu'elle ne s'occupe que de ce qu'il y a d'important, et qu'elle doit négliger ce qui est insignifiant. Mais l'incertitude dans la distinction de ce qui est important et de ce qui ne l'est pas est frappante, et doit d'autant plus être signalée, que ce qu'on répute insignifiant, par exemple, les noms, l'âge, l'époque et même la langue, doit cependant faire partie de l'objet

de la science. Mais ce qu'il y a de très important et de vrai, c'est qu'il est clair, par ce qui vient d'être dit, que tout ce qui appartient au nom de l'humanité ne saurait être dérivé de l'idée ou de la détermination de l'humanité, et par conséquent que cette idée doit être imparfaite.

Mais, pourrait-on dire, pour traiter rationnellement l'histoire, il est du moins nécessaire de tirer tout ce qu'on peut, pour l'ordre des évènemens, de l'idée, même imparfaite, de l'humanité, faisant consister en cela précisément la légitime construction de l'histoire. Notre intention n'est point de nier qu'on ne puisse tirer quelque chose d'une idée même imparfaite; seulement, la dérivation n'est pas l'affaire de l'histoire, mais bien celle de la spéculation. Le procédé revient dans ce cas au schème suivant : l'humanité ou la raison en général doit, pour atteindre sa destination, en partant de son principe, passer par certaines périodes et par certains développemens, dont on peut donner ensuite le sens d'autant plus approximativement qu'il est contenu dans l'idée du développement rationnel. Or, évidemment, il ne s'agit pas là d'une recherche historique, mais d'une chose qui est avant l'histoire; il est par conséquent question de savoir comment l'histoire s'y rattache. On pourrait dire qu'après avoir constitué certaines périodes de la manière indiquée, il serait possible de faire voir historiquement comment ce qui devait arriver, est arrivé réellement. Mais il me semble que c'est faire quelque chose de parfaitement inutile. A quoi bon, en effet, revêtir pour ainsi dire de chair et d'os ce qu'on a dérivé de l'idée, ce qui est regardé comme essentiellement général, et trouver des noms propres, pour les périodes et pour les faits qu'elles représentent? Il semble donc, d'après l'opinion que nous combattons, qu'il ne devrait y avoir de réellement compris, ni de vraiment connu que ce qui est dérivé de cette idée, tandis que tout ce qui aurait été recueilli sur le chemin de l'expérience ou par la tradition devrait être in-

différent pour la science. Et alors la connaissance historique ne se rattacherait à la construction philosophique que comme l'indifférent, en fait de science, se rattache à ce qui a une véritable valeur scientifique. Que de peines pour n'ajouter qu'un fardeau à la science! Des hommes habiles pourraient en vérité entreprendre quelque chose de mieux. Mais quelle étroite opinion doit avoir de la science celui qui peut en réputer un élément quelconque vain et indifférent! Un fait n'est insignifiant et mort en histoire que pour celui qui n'a pas la force de lui rendre la vie, et qui, dans son désespoir sur la vanité de ses efforts, accuse plutôt l'objet de son travail que lui-même. — Ou bien croirait-on que la démonstration par les faits historiques, que tout ce qui devait arriver est arrivé en effet, ne s'adresse en définitive qu'aux intelligences bornées qui ne comprennent rien à la nécessité, mais qui entendent le matériel de l'histoire? Ce serait encore là perdre sa peine; car si ces intelligences ne sont pas en état de comprendre ce qui n'est que dans l'idée, alors la persuasion qu'elles pourraient puiser dans la tradition historique ne sera jamais pour eux le résultat d'une idée, mais elle leur semblera toujours le bruit de la tradition. L'histoire n'est donc pas rendue instructive par cette construction : car cet enseignement vient trop tard pour celui qui a l'idée de l'humanité, et pour celui qui ne l'a pas, la construction est insaisissable. Pour que l'histoire soit une science instructive, elle doit nous donner l'idée de l'humanité et de sa destination, en la tirant du mode de développement de l'humanité; mais elle ne doit pas tout d'abord rattacher extérieurement ce développement à l'idée et l'y faire entrer pour ainsi dire. Souvent le penchant de notre époque, pour la construction de l'histoire, penchant qui n'est point encore général, mais qui se montre cependant çà et là, m'a paru n'être que le résultat de la contagion de notre paresse scientifique, de notre goût pour tout ce qui rend la science plus facile et plus com-

mode. Toute construction de l'histoire tend à la généralisation de son objet ; et il est assurément plus facile de saisir le général dans la pensée que de rechercher une foule de détails. De plus, les écrivains vont naturellement au-devant du désir des lecteurs. Or, pour que ceux-ci aient constamment sous les yeux le fil de l'histoire, le schême de son développement, les premiers doivent faire tous leurs efforts pour renfermer dans de courtes formules la quintessence en quelque sorte des évènemens. Mais en lisant ainsi à la légère et comme en courant, on ne gagne pas en sûreté de coup d'œil et de jugement sur le vrai sens des faits. Ajoutons qu'au temps où nous vivons, on n'a qu'une foi médiocre aux voies de la Providence, et moins de conviction scientifique encore sur la réalité du rationnel dans le développement de l'humanité ; ce qui fait qu'on veut voir sur le papier, pour tenir en quelque sorte lieu de ce qui nous manque, le coup d'œil, le jugement et l'expérience d'autrui. Ainsi voulu, ainsi fait. De là les nombreuses considérations générales qu'on trouve dans l'histoire. La construction elle-même de l'histoire n'a d'autres avantages sur ces considérations que d'être universelle et systématique. Nous ne devons cependant pas favoriser cette paresse scientifique, cette foi chancelante, et cet oubli de soi-même. Le schème général est toujours mort ; la vie, que l'histoire seule peut donner, n'a lieu qu'autant qu'elle opère constamment en nous, qu'elle produit en nous la pensée du tout dans chaque développement particulier.

Mais il est étonnant, particulièrement pour l'histoire de la philosophie, que l'on entende souvent émettre la prétention de dériver de l'idée de la philosophie la nécessité de l'évènement ; et qu'en conséquence de cette prétention, des tentatives aient été faites pour construire cette partie de l'histoire. On doit en être d'autant plus surpris, en effet, que la dérivation est plus difficile dans une histoire spéciale, parce qu'alors la série des déve-

leppemens doit être intervertie par l'influence accidentelle de tout ce qui se passe en dehors de cette sphère d'action; de telle sorte qu'il serait plus juste, plus conforme à la construction, de constituer l'histoire du monde entier que celle de la terre, ou celle de l'humanité que celle de la philosophie. C'est pourquoi personne n'a encore entrepris de constituer l'histoire d'un seul homme. Mais les essais de construction, qui du reste n'ont jamais été purs, semblent avoir eu moins d'insuccès dans l'histoire de la philosophie que dans l'histoire de quelque autre science que ce soit; par la raison que l'absence de jugement sur les travaux individuels ou sur leur ensemble est trop sensible dans les histoires de la philosophie qui ne se dirigent par aucun point de vue général sur la route de développement scientifique, pour qu'elle puisse échapper à ceux qui ont l'habitude de suivre des idées philosophiques. Sans doute aussi que l'on n'a senti si fort dans cette histoire l'absence du jugement d'autrui que parce qu'on en avait plus besoin; car l'histoire de la philosophie a offert, jusqu'ici même, tant de bizarreries, d'obscurités et de contradictions, qu'on est presque tenté de croire qu'elle est l'histoire d'une folie particulière de l'humanité. Aussi éprouve-t-on le besoin d'une histoire de la philosophie qui sache apprécier d'un jugement sûr la valeur du particulier et du général; et l'on peut faire voir que la chose est assez facilement exécutable. Qu'il me soit permis toutefois de n'émettre mon opinion à ce sujet que comme mon opinion, attendu que la preuve me conduirait trop loin.

L'idée qu'on se fait de l'histoire entière de l'humanité doit exercer la plus grande influence sur la manière dont on exécute une partie de cette histoire. Les uns n'ont vu dans tout le cours de l'histoire qu'une fluctuation indéterminée d'états divers qui changent sans cesse et sans ordre; mais on doit croire que peu de monde incline maintenant à cette opinion. L'humanité se découvre à nous

comme un tout composé d'une infinité de parties successives, dans lequel l'une procède physiquement de l'autre, et où la science, les mœurs et les sentimens se propagent d'une manière intellectuelle : le fils procède de son père ; de la famille sortent les familles ; des familles les peuples; les peuples aussi vivent et meurent pour l'humanité ; celle-ci a une vie qui a ses lois, comme chaque développement de la vie a les siennes. Telle est l'opinion qui doit servir de fondement à notre histoire. Mais elle semble présenter plusieurs faces. Suivant l'une, la culture de l'humanité reste en général semblable à elle-même malgré ses apparentes transformations successives ; suivant l'autre, elle se meut en cercle ; suivant la troisième, elle est en progrès constant vers sa fin. En donnant notre assentiment au troisième mode de développement, nous nous fondons uniquement sur ce que, si tout ne doit pas être absolument dépourvu d'ordre et de sens, un principe rationnel doit être assigné à toutes choses. Or, comme le principe rationnel d'un évènement, d'un fait, est une fin, de même les évènemens et la vie de l'humanité doivent avoir une fin, et ne peuvent être conçus que comme un progrès vers cette fin. Quelquefois cependant l'on a conçu le progrès de l'humanité avec une raideur si pédantesque, qu'on a soutenu que tout développement fait éclore dans son sein celui qui doit suivre, et que celui-ci est toujours plus voisin de la perfection que celui qui précède immédiatement. Si l'on a voulu dire par là que le principe du développement humain va toujours en se fortifiant de plus en plus avec le temps, nous n'avons rien à observer à cela ; mais si l'on applique aussi cette vue à l'histoire, c'est-à dire, à la manifestation du principe dans ses phénomènes, ce n'est plus avec la même raison ; car, nous pensons que, comme dans la vie de chaque homme il y a des périodes dans lesquelles il a tantôt plus tantôt moins conscience de lui-même (la vicissitude du sommeil et de la veille en fournit un exemple très sensible), de même aussi dans la vie de l'humanité

entière, le développement est soumis à la périodicité. C'est pour l'habile historien un problême du plus haut intérêt que de trouver les périodes de ce développement et d'en déterminer les caractères. Il s'agit donc de savoir comment elles se trouvent.

La construction de l'histoire a pour objet la détermination de ces périodes. Ce qu'il y a de juste dans cette construction, c'est que lorsqu'on connaît la véritable idée ou la destination d'une chose, on peut aussi déterminer la voie et les degrés successifs par lesquels cette chose doit passer pour atteindre sa destination; car la voie détermine le but; et le progrès vers la destination ne saurait être conçu comme fortuit. Or, l'importance d'un développement ne peut se déterminer que par la connaissance de ce qu'il produit pour aider à atteindre la destination. Pour pouvoir apprécier à sa juste valeur un travail historique quelconque, il est donc indispensable d'avoir la connaissance de la destination de son objet. Mais si l'on suppose en outre que la connaissance de la destination, pour un point précis du temps, puisse être parfaite, alors on mêle le faux au vrai. La connaissance de la destination dans un temps donné ne pourrait être parfaite qu'à la condition que la destination fût réellement atteinte dans ce temps. Car la connaissance suit l'existence; et pour en juger, il faut non seulement qu'elle soit réellement à elle à chaque instant, mais encore qu'elle soit connue de nous, qu'elle donne conscience de son existence. Mais il suffit de dire que toute époque qui entreprend d'en juger une autre antérieure, fait voir en elle un degré de développement, dans lequel se trouve sans doute la tendance entière vers la destination, mais dont une partie seulement est parvenue jusqu'à la conscience. Dans la réalisation de ce que nous recherchons d'après notre idée, nous ne pouvons nous soustraire à notre époque, ni dans notre histoire, ni dans notre philosophie; et quiconque accorde à l'avenir de pouvoir faire avancer encore

la science, ne peut pas nier que ce point de vue n'embrasse pas tout avec une clarté toujours parfaite. Par conséquent, à moins de déclarer inutiles toutes recherches ultérieures, il faut avouer que nul n'a la connaissance parfaite de sa destination, ni la connaissance parfaite du sens de l'histoire. Toutes les sciences se tiennent; par conséquent comme il y a encore à rechercher dans l'une, il y a encore à rechercher dans l'autre, et nul n'aspire à la perfection de la connaissance historique, qui ne peut se féliciter ou se plaindre d'avoir cessé de vivre de la vie intélectuelle.

A quoi bon tant de paroles? Nous voulons seulement faire l'aveu que notre histoire ne prétend pas à l'infaillibilité, et personne assurément n'en doute. Mais, tout en avouant que nous ne pouvons nous élever au-dessus de notre développement actuel, il est bien permis cependant de nous en contenter, et de juger et coordonner de ce point de vue les résultats historiques. Chacun revendique cette permission comme un droit : et celui qui pense pouvoir faire parler l'histoire par elle-même seulement, et sans y rien mettre de son jugement propre, est dans une grande illusion. Mais le jugement de toute histoire, en tant qu'il n'est pas l'expression d'une opinion isolée et étroite, se forme de la connaissance générale du temps où l'on vit sur la destination de l'activité intellectuelle, ainsi que sur la légitimité ou l'illégitimité du mode de développement de la raison. Et comme cette connaissance dépend exclusivement, ou en très grande partie du moins, de la philosophie du temps, il est bien naturel qu'on exige dans l'histoire de la philosophie, en tant que systématisée et exposée par les philosophes, qu'une science certaine, touchant le développement de la raison et sa destination, lui serve de base. Mais cette science certaine ne peut qu'être conforme à notre connaissance scientifique en général; nous déterminerons donc la destination de la raison en général, et la destination de la raison, en tant

qu'elle est philosophe en particulier, exclusivement d'après le point de vue actuel de notre science. Nous ne pourrons en conséquence prédéterminer que la manière dont la raison a dû s'élever à ce point de perfectionnement, que les obstacles qu'elle a dû surmonter à cet effet, et par quelles formes de développement elle a dû passer.

En suivant cette méthode, nous n'avons eu égard qu'à la nécessité qui l'impose, et qui nous justifie par conséquent de l'avoir adoptée. Mais nous devons encore faire voir comment la véritable connaissance de l'histoire doit en résulter. Nous voulons avant tout que l'histoire de la philosophie commence ses travaux à une époque où l'esprit humain est libre de ces entraves qui semblent le retenir dans un état continuel de sommeil ou de maladie, et rendre sa conscience impuissante à reproduire son perfectionnement passé. Il est clair en effet qu'une histoire calme et impartiale n'est possible qu'à cette condition. Mais nous pouvons dire aussi que la connaissance philosophique d'une telle époque doit être considérée comme le résultat de tous les travaux purement scientifiques antérieurs; et qu'il est nécessaire qu'elle ait conscience de ces travaux, ainsi que de leur influence sur le développement actuel. On peut dire encore que la destination des développemens philosophiques antérieurs à cette époque n'était autre que de faire naître la philosophie actuelle; que, du point de vue où nous sommes, on peut par conséquent apprécier l'importance des premiers travaux philosophiques, et montrer par quels développemens préalables il fallait passer pour arriver au développement actuel. Aussi, l'objection qui consisterait à dire que la destination de la philosophie antérieure n'est cependant point simplement la philosophie actuelle, mais encore une philosophie à venir, ne pourrait signifier grand'chose; car, quoique le fait soit vrai, il faut néanmoins convenir que la philosophie à venir ne peut se faire que par la philosophie actuelle, et que, par conséquent aussi, la destina-

tion du passé pour l'avenir peut être aperçue dans le présent. Il nous resterait donc à dire seulement qu'on pourrait exiger, de l'historien de la philosophie, qu'il possédât aussi toute la philosophie du présent, afin de pouvoir comprendre, du sein de cette philosophie, celle du passé, comme on voit dans le fruit mûrissant la fleur et le bouton qui l'ont produit; enfin, qu'on pourrait exiger encore qu'il fût, non seulement dans l'ensemble, mais encore à tous les instans de sa vie d'historien, l'organe accompli de toute la philosophie de son temps.

Mais qui ne voit que nous sommes dans l'idéal? Il n'y a sans doute pas de contradiction dans ce portrait du parfait historien; mais il n'est cependant pas plus fidèle, pas plus vrai, que celui du sage stoïcien, qui ne doit jamais penser par simple opinion, ni que celui de l'homme saint sur la terre, qui ne doit être sujet à aucune faiblesse. Il n'est pas vrai, dis-je, parce qu'il représente l'historien soustrait à une foule de circonstances qui ne permettent jamais à l'homme de jouir de toutes les forces de son esprit, ni de la plénitude de sa conscience. Mais, ayant simplement voulu faire connaître toutes les qualités possibles qu'on pourrait désirer dans un historien de la philosophie, nous avons dû nous élever à l'idéal, et représenter, dans toute la rigueur de la vérité, ce que nous devrions exiger de nous-mêmes, si nous n'étions forcés de reconnaître que nous aurons à faire de nombreux sacrifices à la faiblesse humaine.

Mais nous parlerons aussi de cette faiblesse, afin de tâcher de mettre plus de mesure et de justesse dans nos jugemens. D'abord, on ne peut dire d'aucun siècle qu'il soit comme un centre de bon sens et de sagesse, comme il aurait dû l'être s'il avait été moins irritable contre le passé, et s'il en avait recueilli tous les travaux avec conscience. Et je me sens d'autant moins porté à prendre le nôtre pour exception, que je n'y observe que trop de partis, qui, à la vérité, ne font pas que de disputer sur

les opinions anciennes ou sur les nouvelles, mais qui s'efforcent, chacun, d'être plus utile à la science par des travaux divers. Mais il ne s'élève que trop souvent à ce sujet des disputes et des rivalités peu bienveillantes, et au milieu desquelles le plus sage même se contient difficilement. Mais aller jusqu'à dire que tel ou tel, appartenant à une nation déterminée, est forcé d'en approuver le point de vue spécial; jusqu'à dire que cet individu a la parfaite et générale conscience de toute son époque, c'est passer par-dessus toutes les convenances, et saluer sans pudeur son héros, roi absolu de tout l'empire littéraire. Dire enfin qu'un tel ne se trompera jamais dans son jugement, étant, comme il est, au-dessus de toute faiblesse, c'est ajouter la tiare à sa couronne royale, c'est-à-dire que, du haut de la chaire de Pierre, il retranche les hérétiques de la communion de la légitime croyance.

Or, si nous ne pouvons reconnaître à un autre cette dignité dont nous venons de parler, bien moins encore avons-nous le droit d'y prétendre. Sans doute nous ferons tous nos efforts pour comprendre le passé historique qui a rapport au développement philosophique des pensées, de manière que la liaison de ce passé à la philosophie de notre temps soit aperçue clairement, et qu'il soit démontré que ce passé subsiste encore dans notre connaissance, quoique sous d'autres formes, ou du moins qu'il a servi de moyen pour arriver à la philosophie actuelle. De cette manière, l'histoire nous apparaîtra comme une longue chaîne, à la vérité souvent brisée par des évènemens extérieurs, mais dans laquelle néanmoins ce qui vient après contient toujours, sous un nouvel aspect, ce qui précède, et dont l'ensemble se présente comme un tout qui se développe. Mais, quoique nous nous proposions ce but, cependant nous ne nous dissimulons pas que l'opinion de l'avoir atteint serait une illusion dangereuse, dans laquelle toutefois nous ne pourrions persister qu'à la condition de faire violence aux faits historiques. Si donc il

devait se trouver dans la tradition historique quelque chose qui ne pût se ramener pour le moment à l'esprit de cette tradition, nous penserions volontiers qu'il vaut mieux renvoyer à un autre temps la solution d'une pareille énigme, que d'en nier le sens historique, ou que de tourmenter les faits en les interprêtant faussement. Cette conduite nous semble d'autant plus être un devoir, que nous remarquons que la plupart du temps l'histoire n'a pas été comprise de ceux qui l'ont écrite. Nous devons cependant leur savoir gré de ce qu'ils ont fait. La tâche de l'historien en général est double : il doit d'une part comprendre les faits et les coordonner; d'autre part il a dû les trouver et doit les transmettre. Il faut, pour la première de ces opérations, intelligence et art; pour la seconde, étude et fidélité.

Mais, comme la transmission est l'affaire principale de toute histoire, l'étude et la fidélité peuvent être considérées comme les qualités essentielles de l'historien. En considérant ainsi l'histoire, on ne peut trop s'étonner comment la méthode de construction a pu avoir quelque crédit dans un travail historique, quel qu'en fût l'objet. Cela suppose un oubli complet de la méthode historique; car, dans toute espèce d'histoire, l'induction, c'est-à-dire l'invention du général par le particulier, est la seule marche permise. Partir des faits particuliers connus pour en tirer la connaissance du général, telle est la marche dans le domaine de la nature, comme dans celui de la raison. Quel est l'écolier qui l'ignore? Or, si l'on ne peut disconvenir que des faits historiques particuliers doit et peut découler une connaissance plus élevée, notre principe reste donc; et à moins de dénaturer le caractère de la science, nous ne pouvons commencer par supposer ce qui doit d'abord être trouvé par la recherche historique. Nous ne pouvons donc pas nous dispenser de rechercher les traditions des faits particuliers et leur enchaînement extérieur en une série non interrompue, avant de nous croire autorisé à for-

CHAPITRE DEUXIÈME.

COUP D'OEIL GÉNÉRAL ET DIVISION.

En considérant les peuples chrétiens de l'Europe comme le point central du mouvement intellectuel, nous ne faisons que ce qui, d'une part, nous est imposé par la nécessité, et ce qui, d'autre part, est justifié par la considération très frappante de notre situation. La nécessité apprend à chacun à considérer la société dans laquelle il vit, comme celle qui doit lui servir de terme de comparaison pour juger toutes les autres : personne en effet n'a un autre point de départ. Ce qu'il suffit de rappeler ici, parce qu'il est bon de se souvenir quelquefois que notre point de vue n'embrasse pas tout, et que nous ne sommes pas uniquement la fin de la providence, mais encore le moyen pour ceux qui vivent hors de notre société. La considération de notre puissance, qui s'étend sur toutes les parties du monde; de notre science qui ne laisse rien à scruter; et enfin de notre organisation sociale, qui est assez étroitement tissue pour qu'elle paraisse entraver la volonté, ou quelquefois même la tendance vers un mieux être, tout cela peut nous persuader que, si nous croyons apercevoir les fils de l'histoire se croiser dans notre vie, ce n'est pas que nous soyons mus par un sot orgueil de turc ou de chinois. Si cependant il était permis de douter que nous puissions considérer notre civilisation comme la fin principale de l'histoire, un tel doute serait une grande contradiction; car la preuve la plus convaincante de la liberté d'esprit que nous avons acquise, se tire précisément de ce que nous pouvons ainsi raisonner et douter, sans fixer notre attention sur nous seuls, sans être pleins de satisfaction de nous-mêmes, comme pourraient le faire d'autres peuples.

Le problème fondamental de l'histoire est donc de faire connaître ce qui nous a conduits à l'état de civilisation

où nous sommes. Nous ne pouvons méconnaître deux grands leviers, qui agissent immédiatement sur notre vie; je veux parler du Christianisme, et de la connaissance des sciences et des arts que nous ont transmis les Grecs et les Romains. C'est à ces deux choses, et à leurs excellentes dispositions propres, que les peuples de l'Europe moderne sont redevables de leur civilisation. Mais, quand nous considérons la civilisation moderne comme le résultat de toute l'histoire passée, nous ne pouvons pas nier non plus l'influence de la civilisation orientale sur la nôtre, quoiqu'elle ait été plutôt médiate qu'immédiate. Le Christianisme a pénétré toute notre vie, non seulement dans l'église, mais encore dans les familles et dans l'état, et même dans les relations des états entre eux. Nous avons immédiatement reçu des Grecs et des Romains les arts et les sciences; et quoique leurs arts libéraux n'aient ni enflammé ni réchauffé les nôtres, ils les ont cependant adoucis et réglés. Nous sommes loin d'avoir les mêmes obligations aux Orientaux en fait d'arts et de sciences; seulement, ils nous ont excités quelquefois et comme en passant, ou bien même ils ont exercé sur nous une influence secondaire. Si nous étudions maintenant leurs ouvrages, c'est moins pour chercher en eux des maîtres, ou pour apprendre d'eux les sciences, que pour nous familiariser avec leur vie, leurs mœurs, afin de mieux comprendre l'espèce humaine et son histoire. Mais on ne méconnaîtra pas la grande influence médiate que les Orientaux ont exercée sur nous, si l'on considère que les premiers germes de la civilisation grecque sont venus de l'Asie, et que le christianisme est éclos du sol et parmi les représentations, les figures et les images de l'Orient.

Nous avons indiqué brièvement les trois principaux objets que comprend toute l'histoire de l'humanité : l'histoire de l'Orient, celle des Grecs et celle des Romains, et enfin celle des peuples chrétiens. Ce n'est pas là une division, mais une table. Si l'on veut diviser l'histoire

d'une manière rationnelle dans ses différentes parties, on doit connaître les conséquences de leurs développemens et l'action de l'une sur l'autre.

Si du point de vue d'où nous embrassons l'horizon historique, nous appelons les peuples modernes, peuples chrétiens, alors il va sans dire qu'à l'apparition du Christ sur la terre a commencé une ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Cette révolution s'est annoncée dans le monde par un changement successif d'opinions et de sentimens, qui n'a pas été moins sensible dans la science et dans l'art, que dans la vie sociale et dans la vie domestique; mais qui devait naturellement trouver le foyer de son plus énergique développement dans l'église, devenue par le fait indépendante de l'état. Cependant l'on peut disputer beaucoup là-dessus, mais ce serait sortir des bornes de notre sujet, qui n'a pour objet que la science, et anticiper sur une partie subséquente de notre ouvrage, que de démontrer ici notre opinion. Plus tard, en établissant la différence qui existe entre le paganisme et le christianisme, je chercherai à faire voir que la philosophie païenne et la philosophie chrétienne sont deux sortes de philosophie; je ferai seulement remarquer ici, que la grande influence du christianisme sur la civilisation nouvelle serait moins révoquée en doute, si elle n'avait pas pénétré si avant dans tout notre être, et que l'on ne pourrait absolument pas en douter, si déjà elle s'en était rendue complètement maîtresse. Car cette influence est méconnue par deux raisons principales : d'un côté, parce que dans nos mœurs et dans nos constitutions on trouve encore beaucoup de choses qui contredisent le christianisme; d'un autre côté, parce que nous portons en nous beaucoup de choses qui ne sont dues qu'au christianisme, et qui, devenues en nous une seconde nature, ne nous semblent point être l'effet du christianisme, mais celui de la nature humaine universelle. Mais la première de ces

raisons prouve seulement que le christianisme, comme tout ce qui est humain, se développe insensiblement en nous; et la seconde est une illusion qui est parfaitement dissipée par l'étude approfondie et impartiale de l'histoire ancienne.

Supposons donc, car ce ne peut être ici qu'une supposition, qu'à l'apparition du Christ parmi les hommes, commence une nouvelle ère dans l'humanité : alors la philosophie se divise en deux périodes, l'une avant, l'autre après la naissance du Christ. Nous pourrons appeler l'une histoire ancienne, l'autre histoire moderne. Mais chacun voit qu'en divisant de cette manière, nous rompons arbitrairement l'ensemble des évènemens; ce qui fait qu'ordinairement on prolonge l'histoire ancienne jusqu'au cinquième siècle après la naissance de J.-C.; ce qui, suivant moi, est bien et mal tout à la fois. Si l'on veut traiter l'histoire de l'humanité comme une suite non interrompue d'évènemens, il faut éviter avec soin la méthode grossière des chroniqueurs, qui, dans l'ordre de leurs narrations, ne déterminent le passé ou l'avenir que d'après le passé ou l'avenir des évènemens : car ce qui mérite d'être su arrive en même temps dans différens lieux à la fois; et si l'on veut exposer un ensemble de faits historiques, on ne peut alors éviter de raconter souvent le passé après l'avenir, parce qu'il en reçoit son influence et son sens historique. Une méthode non moins grossière serait de classer les évènemens d'après un ordre de coexistence locale. Cependant cette manière de les présenter a plus de sens, lorsqu'elle embrasse un pays, une nation. C'est pourquoi l'ordre ethnographique de l'histoire a toujours un côté intéressant, et sert à donner à l'histoire un aspect dramatique; car le développement d'un peuple a nécessairement une sorte d'unité, et les peuples forment des unités dans lesquelles l'humanité s'organise historiquement d'une manière progressive. On

semble surtout s'être dirigé suivant ce principe, lorsqu'on a terminé l'histoire ancienne à la chute de l'empire d'Occident et du véritable peuple romain.

Mais a méthode ethnographique a aussi ses inconvéniens, qui se font particulièrement sentir lorsqu'un peuple meurt, ou commence à se dissoudre en perdant son unité. Or, telle est précisément la position du peuple romain, sinon à l'époque de la propagation du christianisme, du moins pas très long-temps après. Le christianisme ne s'est pas non plus propagé subitement; un assez long temps s'est écoulé depuis la naissance de J.-C. avant qu'il en soit question dans l'histoire. Et comme, à sa première apparition, le christianisme se trouvait encore mêlé de plusieurs représentations païennes, ce moment ne peut facilement marquer une époque historique. Mais plus tard il se fait remarquer dans les sentimens, dans les mœurs et dans les sciences des hommes, et dissout aussi l'unité du peuple romain. Si l'on ne veut pas admettre encore cette influence, il faut du moins reconnaître que la dissolution dont nous parlons est contemporaine de la propagation générale du christianisme. Ceci est très sensible, surtout dans l'histoire du perfectionnement interne de l'humanité; quoique la chose dût paraître moins surprenante dans l'histoire de l'état dont nous venons de parler, cette histoire n'ayant ordinairement pour objet que le côté extérieur de la vie humaine. Celui qui voudrait écrire une histoire de la religion, ne pourrait se dispenser de distinguer, après la naissance de J.-C., dans le puissant empire romain, deux ordres parallèles de développemens tout différens, l'un nouveau chez les chrétiens, l'autre ancien chez les païens. Ces deux séries de faits se présentent à nous, il est vrai, dans un certain rapport d'action et de réaction, mais pas autrement toutefois que les histoires de deux peuples qui, dans le fait, forment deux histoires complètement différentes, l'une ancienne, l'autre moderne. La même chose s'ob-

serve dans l'histoire de la littérature, car il y a réellement dans ces mêmes temps, parmi les Grecs et les Romains, deux littératures tout-à-fait différentes : une littérature de l'ancienne civilisation et une littérature chrétienne. La première ne s'occupe presque pas de la seconde, du moins dans les premiers siècles; mais la seconde emprunte beaucoup à la première, sans cependant se confondre avec elle : il est juste que la jeune littérature reçoive les leçons de l'ancienne. Il y a donc pour une époque, et chez un peuple, ou du moins dans un état, deux histoires; et quiconque ne saurait pas les distinguer l'une de l'autre dans le récit, ne ferait pas preuve d'une parfaite connaissance de son objet.

On peut dire que le peuple romain est mort du christianisme, parce qu'il n'a pas pu suivre le développement de l'humanité introduit par cette religion nouvelle. Depuis que la religion chrétienne eut pénétré dans le peuple romain, il y eut en lui un double intérêt, celui de Rome et celui du christianisme; et dès lors disparut l'unité de ce peuple. Ce n'est pas à dire cependant que d'autres causes n'aient pas contribué à opérer cette dissolution: le peuple romain était mûr pour la mort, autrement le christianisme ne l'aurait pas pénétré à cette époque; mais lorsqu'un intérêt vital vient à manquer, un autre doit le remplacer aussitôt, si le développement de l'humanité ne doit pas cesser; et c'est ce nouvel intérêt que le christianisme seul garantissait.

Or, en suivant ces principes dans notre histoire de la philosophie, nous serons conduits à la diviser en deux parties, l'histoire de la philosophie ancienne et l'histoire de la philosophie moderne seulement. Mais nous ne pourrons tracer entre elles une ligne de démarcation chronologique parfaitement nette : notre division ressemble moins à une division mécanique, qu'à la décomposition chimique d'un composé d'élémens divers. Nous mettrons donc dans l'histoire de la philosophie ancienne tout ce

qu'on trouve de philosophie dans l'Orient et parmi ceux des Grecs et des Romains qui ne se sont pas soumis au christianisme. La philosophie moderne au contraire comprendra toute la philosophie qui s'est faite parmi les chrétiens grecs et romains, et parmi les peuples modernes chrétiens. Il n'est pas difficile d'apercevoir l'influence plus ou moins médiate ou immédiate du christianisme sur cette philosophie nouvelle, qu'on pourrait par cette raison appeler la philosophie chrétienne. Il faut dire cependant qu'il entre dans cette philosophie, par le christianisme encore, un élément moins important, la philosophie arabe, qui a exercé sur le perfectionnement de la philosophie une influence marquée, et qui doit par cette raison trouver sa place dans l'histoire de la philosophie moderne.

LIVRE DEUXIÈME.

PARTIE ANTÉ-HISTORIQUE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE ET DIVISION.

CHAPITRE PREMIER.

PHILOSOPHIE ANTÉ-HISTORIQUE.

Nous comprenons sous ce titre plusieurs recherches qui ne conduisent à aucun résultat historique pur, mais qui sont nécessaires pour déterminer le fond sur lequel s'élève la philosophie. En vain on chercherait ici un fil historique, la liaison des évènemens n'a rien de ferme.

C'est une tradition générale, car l'histoire ne remonte pas si loin, que les premiers rudimens des institutions humaines dans la religion, dans les arts et dans les sciences, sont venus de l'Asie en Europe. Des traditions religieuses placent même le berceau de l'humanité en Asie. Ces traditions sont sacrées parce qu'elles sont anciennes. Elles cherchent l'origine de l'humanité en Asie, parce que c'est de là qu'elles viennent elles-mêmes.

Il y a encore d'autres témoignages en faveur de l'opinion qui place le commencement de la civilisation humaine en Asie : si l'histoire se tait, des monumens tirés du sein de la terre ou vus à sa surface, la formation des langues, la nature même de la terre, parlent, et semblent déposer en faveur de cette opinion.

On a donc cru que la philosophie, comme beaucoup d'autres arts, comme les rudimens des sciences, est venue d'Asie en Europe. Personne ne l'a démontré, mais la chose mérite d'être examinée.

Nous nous trouvons ici sur le terrain anté-historique :

nous avons affaire à la civilisation orientale la plus ancienne et aux temps fabuleux des Grecs. Pour peu que l'on connaisse ces matières, on ne s'attendra pas à ce que nous donnions là-dessus quelque chose de neuf ou de définitif. Le mythe restera toujours tel : et quand même la publicité historique aurait pu commencer sous certains rapports plus tôt chez les Orientaux que chez les Grecs, le domaine de l'histoire y est cependant trop démembré encore pour qu'il puisse être examiné à fond comme un tout historique. Ce qu'il y a de contraire encore à l'auteur de cette histoire, c'est que la connaissance des langues orientales lui est trop étrangère pour qu'il puisse remonter immédiatement aux premières sources. Dans l'état actuel des choses, la littérature orientale exige une étude spéciale, à laquelle ne peut guère se livrer d'une manière satisfaisante celui qui s'occupe de matières plus générales. Et cependant, une connaissance superficielle dans des choses qui demandent une critique exacte et approfondie, est plus nuisible qu'utile. Néanmoins l'étude de l'Orient n'est pas à négliger aujourd'hui dans l'histoire de la philosophie; car lors même que nous n'attacherions pas un grand prix à la philosophie de l'Orient, considérée en elle-même, cette étude aurait toujours sur notre jugement, touchant la philosophie grecque, une grande influence, si nous devions assigner à celle-ci une origine orientale, ou si nous pouvions y faire voir l'action de la philosophie de l'Orient.

Nous devrions réclamer ici l'indulgence des savans orientalistes ; car naturellement ils doivent juger beaucoup mieux que nous dans une infinité de cas. Mais nous devons nous efforcer aussi de mériter cette indulgence, puisque notre but est bien plus de leur proposer des questions que de les instruire, si ce n'est peut-être dans les matières qui se rapportent à l'antiquité grecque, ou dans les choses pour le jugement desquelles il suffit de la connaissance de la nature humaine. Toutefois, la nécessité où nous nous trouvons à cet égard ne doit cependant pas nous priver de la liberté de

juger; nous la garderons d'autant plus volontiers que les assertions d'un grand nombre d'orientalistes ne sont que trop souvent dictées par cet esprit de légèreté qui donne de l'agrément aux nouvelles découvertes et aux nouvelles études, en les livrant à l'inconstance de la mode. Pour nous expliquer plus nettement, nous croyons que les orientalistes savans et circonspects ne trouveront pas mauvais que nous osions contredire un certain enthousiasme déplacé, que la nouveauté de la chose et le nuage obscur qui l'enveloppe encore ont excité, ou que nous exprimions notre doute sur l'exactitude et la vérité de ce que d'autres regardent comme des découvertes. Nous voulons simplement faire voir à ce sujet, que les preuves qui nous ont été données jusqu'ici par certains orientalistes ne nous paraissent pas satisfaisantes à nous profanes, et porter ainsi à en chercher de meilleures, ou à renoncer à prouver historiquement ce qui n'est pas susceptible de l'être. Nos assertions ne seront au contraire émises qu'avec la conscience de l'incertitude qui règne dans toute cette partie de nos recherches.

Nous circonscrirons d'abord le champ de nos investigations. Il me semble inutile de s'occuper de la philosophie des peuples dont la littérature nous est inconnue, ou dont nous n'avons connaissance que par des traditions absolument ou relativement récentes et incertaines. Car, quand même on pourrait peut-être trouver quelques fragmens importans sur leur cosmogonie ou leur théogonie, on n'y peut cependant reconnaître le caractère philosophique, tel que je l'ai déterminé dans l'introduction, puisqu'on n'en peut ressaisir l'ensemble d'une manière vraisemblable. En conséquence, je ne m'arrêterai point à ce qu'on a soupçonné de la philosophie des Égyptiens, des Phéniciens et des Chaldéens; car les écrits et les fragmens de Manéthon, de Sanchoniaton et de Bérose sont suspects sous le rapport de l'authenticité et de l'antiquité, outre qu'ils sont d'un temps où la nationalité de ces peuples était déjà effa-

cée, et que les idées qu'ils contiennent n'ont rien de philosophique. Nous ne pouvons juger du développement philosophique ou autre de ces peuples, comme de celui de quelques autres encore, que par leur analogie avec des peuples de l'Orient plus connus.

Nous osons assurer sans grande crainte d'être contredit, à l'égard de quelques peuples de l'Asie, dont la littérature nous est mieux connue, qu'ils n'ont eu aucune philosophie dans les temps anciens. Tels sont les *Hébreux*. Il suffit de se pénétrer de l'esprit de l'Ancien-Testament, pour n'avoir pas le moindre doute sur la vérité de cette assertion. Aussi, est-il généralement reconnu maintenant qu'il n'y a pas le moindre ensemble philosophique dans aucun des nombreux écrits qui composent ce livre. L'unité de sentiment s'y trouve, mais non l'unité scientifique; on n'y reconnaît pas même le besoin de cette unité, ni le moindre effort fait pour l'obtenir; car les auteurs vivent dans leur persuasion immédiate, et veulent qu'elle soit universellement partagée par leur peuple, comme un principe de salut. Ce n'est point ainsi qu'on remonte à l'essence générale de la raison d'où dérive la science.

On pourrait en dire autant des *Mèdes* et des *Perses*. Cependant je pourrais éprouver plus de contradiction à l'occasion de ces peuples, non pas que leurs écrits présentent plus le caractère philosophique que ceux des Hébreux, mais parce qu'on pourrait l'y attendre plus qu'il ne s'y révèle. Nous ne nierons cependant pas qu'on ne trouve quelques traces de doctrines spéculatives dans les livres sacrés des Perses, la plupart liturgiques, connus sous le titre de Zend-Avesta, et que l'on attribue en très grande partie à Zerdouscht ou Zoroastre. Le point de vue mystique qui sert de fondement aux idées religieuses de ces écrits, est beaucoup plus ingénieux, quoique pas aussi riche d'imagination, que la mythologie des Grecs; on trouve même dans quelques parties du Zend-Avesta des tentatives pour donner un aspect d'ensemble facile à sai-

sir à toutes les parties de la doctrine, telle qu'elle s'est échappée de la pensée du peuple. On cherche à y projeter la lumière de la conscience, et à réduire en système philosophique, quelle qu'en puisse être la force, le fond de la pensée nationale.

Mais il y a deux choses à distinguer dans le Zend-Avesta : le côté mystique, purement religieux, qui est fort remarquable par lui-même, mais qui ne peut trouver place dans une histoire de la philosophie ; et les essais mentionnés en dernier lieu, qui ont pour objet d'expliquer l'opinion religieuse, c'est-à-dire de la convertir en convictions scientifiques, et qui ne peuvent être omis dans une Histoire de la philosophie. Pour ce qui regarde la partie religieuse, je n'en nierai point l'antiquité, quand même on ne pourrait pas l'établir historiquement. On ne peut rien avancer non plus avec une certitude historique sur la propagation ethnographique de cette doctrine ; car sous le nom de persico-médique, nous comprenons sans doute beaucoup de choses qui devraient être distinguées, s'il était nécessaire de procéder avec une rigueur scientifique ; et les hommes auxquels les Grecs ont donné le nom de mages, ne peuvent guère être considérés comme formant une corporation qui fût une (1). Quoi qu'il en soit, si la doctrine qui est contenue dans le Zend-Avesta, c'est-à-dire un dualisme clair, joint à un monothéisme fondamental et plus difficile à apercevoir, était réellement la doctrine des peuples perses et mèdes au temps de Darius et de Xercès, alors les peintures qu'Eschyle et Hérodote ont faites des pratiques et des croyances religieuses des Perses seraient la preuve la plus forte du peu d'inclination qu'avaient les Grecs d'alors à se pénétrer le moins du monde des doctrines des barbares.

Mais, tout en supposant une haute antiquité à la partie religieuse qui est enseignée dans le Zend-Avesta, il ne

(1) Même chose absolument nous arrive quand nous parlons de la doctrine des Brahmes.

s'ensuit point du tout que les essais philosophiques contenus dans ce livre soient anciens. Car le Zend-Avesta a été composé de plusieurs sortes de fragmens de divers ouvrages, en différens temps, écrits dans différentes langues, et contenant différentes doctrines. Il faut surtout faire attention à la différence des langues, si l'on veut avoir un signe extérieur auquel on reconnaisse ce qui est ancien ou nouveau dans ces fragmens. Or, il est essentiel de remarquer ici que la dernière partie du Zend-Avesta, le Boun-Dehesch, n'est pas écrit dans l'ancienne langue zende, mais dans la langue pehlevi. Et c'est précisément dans cette partie, que se trouve ce qu'il y a de spéculatif dans le Zend-Avesta. Cette spéculation comprend des extraits, des explications, même des interprétations forcées des anciennes lois religieuses. Et si ce n'est assez pour rendre suspecte l'antiquité de ce livre ou plutôt de cette compilation, ajoutons qu'il renferme des fables qui ne s'accordent point avec les anciennes traditions, et des récits qui sont postérieurs à la conquête des Perses par les Arabes (1). Quand même les parties spéculatives du Boun-Dehesch pourraient être anciennes, il est néanmoins bien évident que, comme toutes les parties du Zend-Avesta qui sont écrites en pehlevi, elles n'ont pu du moins être composées ou travaillées qu'après un grand changement opéré dans toute la Perse. Or, nous ne pouvons trouver aucune époque ou cette révolution puisse être placée, avant la conquête de l'empire des Perses par Alexandre le Macédonien (2). La langue et la littérature

(1) *Rhode* s'explique suffisamment là-dessus : les traditions religieuses, et tout le systême religieux des Bactres, des Mèdes et des Perses, page 44, etc.

(2) On croit que le pehlevi ne devint la langue écrite que sous la domination des Parthes; le parsi, dans lequel d'autres parties du Zend-Avesta sont écrites, ne commença à fleurir que sous les Sassanides. *Rask, sur l'antiquité et l'authenticité de la langue zende et du Zend-Avesta,* traduit par le baron de Hagen, page

nouvelles ne pouvaient se perfectionner que dans une régénération populaire; et si nous supposons que cette régénération a eu lieu dans les temps de la domination des Parthes, il faut observer alors qu'elle n'a pu s'opérer sans une influence considérable de la littérature grecque, puisque le peuple avait vécu depuis des siècles sous la domination grecque et au milieu d'États grecs. Il est connu aussi que les arts et les sciences des Grecs étaient cultivés chez les Parthes. Ainsi la philosophie des Perses, s'il est permis d'en reconnaître une, ne devrait donc pas être considérée comme tout-à-fait indépendante de la philosophie grecque, quoique son caractère national persique ne puisse être méconnu, lorsqu'on la dérive de la conscience des principes religieux qui ont servi de base à la civilisation du peuple. Mais nous n'avons aucune raison de chercher de la philosophie chez les anciens Perses (1).

Les recherches sur quelques autres peuples de l'Orient sont plus difficiles, et l'on a de la peine à se mettre en état de porter un jugement définitif sur leur civilisation très ancienne; soit parce que leur histoire est très obscure, ou qu'elle n'est confirmée que très rarement par les historiens grecs ou romains, soit parce que leur littérature commence à peine à nous être accessible. Je ne m'occuperai que des principaux, c'est-à-dire des Chinois et des Indiens, puisqu'on ne peut porter de jugement certain sur d'autres peuples de l'Asie qu'avec plus de difficulté encore, et qu'on ne peut guère admettre

---

14, 42, suppose que la traduction pehlevi n'a été faite que sous le sassanide Ardeschir Babegan, environ 230 ans après J.-C.; mais c'est peu vraisemblable.

(1) *Rhode* dit, p. 515 de l'ouvrage cité: « Après avoir lu l'exposé des lois et des usages de ce peuple, personne ne s'attend à y trouver les arts ou les sciences portés à un certain degré. » On ne sera pas surpris que je ne me sois occupé ni du Dabistan ni du Dessatir.

qu'ils aient surpassé en civilisation les deux dont nous parlons.

Il est peut-être nécessaire de commencer par l'observation générale, que si nous opposions l'Orient à l'Europe, nous ne ferions guère mieux en principe que les Grecs, qui appelaient barbare tout ce qui n'était pas Grec. Nous pouvons bien supposer aux Orientaux une certaine uniformité, par opposition à notre manière d'être et à nos mœurs; mais nous devons être sur nos gardes lorsque nous jugeons, par analogie entre eux, d'un ou de plusieurs peuples de l'Orient. Il y a peut-être moins de ressemblance de peuple à peuple dans l'Orient que dans l'Occident. Qui peut, en effet, méconnaître la différence entre les peuples d'origine sémitique et ceux dont on pourrait dériver la langue du zend ou du sanscrit? Les Chinois, ainsi que les peuples qui leur sont alliés par le sang, se distinguent très nettement du reste des familles nationales de l'Asie. Tout incontestable que cela puisse être, cependant les mots exercent sur la pensée une influence presque magique; et dès qu'une fois nous avons appelé les peuples de l'Asie du nom commun d'Orientaux, nous sommes portés à voir entre eux la plus grande uniformité, là même où la différence nous paraîtrait saillante si nous voulions nous donner la peine de la chercher. Aussi entend-on dire souvent que, comme on ne trouve chez les Orientaux, qui nous sont connus par les Grecs et les Romains, aucune science proprement dite acquise par un esprit philosophique, l'esprit oriental n'est pas en général favorable à la philosophie. Mais on pourrait tout aussi bien conclure en raisonnant de la manière suivante sous un autre rapport : que, parce que la poésie dramatique et le roman ne se sont pas encore perfectionnés parmi les peuples sémitiques, on ne trouvera rien dans ces deux genres de littérature chez les Indiens et les Chinois, quoiqu'il y ait cependant beaucoup de poèmes chez les premiers, et beaucoup de romans chez les seconds.

Nous rechercherons donc, en nous affranchissant de ces préjugés, ce qu'il peut y avoir de philosophie chez ces peuples. D'un côté, notre but sera plus facile à atteindre dans l'étude que nous allons faire de ces peuples, que dans celle des peuples dont nous venons de parler; car ici nous n'avons pas seulement des traditions et quelques fragmens, quelques points de doctrine à notre disposition, mais des livres entiers s'offrent à notre examen. Cependant nous avons un désavantage d'un autre côté; car la chronologie de ces livres renferme de très grandes difficultés, et même jusqu'à présent, à ce qu'il paraît, insurmontables (1). Et cependant ce point est précisément un des plus importans pour nous, si nous voulons regarder les nations sous un jour historique universel, et déterminer l'influence de l'une sur l'autre ou sur l'humanité entière.

Il paraît cependant que la chronologie du *peuple chinois* est moins incertaine que celle des Indiens; car, formant depuis long-temps une société régulière et civilisée, soumise à une autorité, ce peuple a su donner de la suite et de l'ensemble à ses récits historiques. Nous nous trouvons dans l'impossibilité de soumettre à un examen critique la véracité de leurs anciennes histoires: ce qu'il y a de certain, c'est qu'elles tiennent à des fils d'une extrême ténuité (2). Le caractère du peuple est très favorable au

(1) *Ideler*, *Manuel de chronologie mathématique et technique*, t. I, p. 5, dit: « Je me suis trouvé dans la pénible nécessité d'exclure de mon plan les peuples de l'Asie orientale, les Indiens et les Chinois. J'ai souvent cherché à pénétrer leur chronologie, mais je n'ai jamais pu y réussir. »

(2) *Klaproth*, dans son *Asia polyglotta*, page 12, date l'histoire certaine de la Chine de 782 ans avant J.-C. L'Anglais *Davis* au contraire (*Memoir concerning the Chinese* dans les *Transact. of the royal Asiatic society*, t. I) considère toute l'histoire ancienne de la Chine, jusqu'au deuxième siècle avant J.-C., comme fabuleuse. Les ébauches grossières de leur histoire ancienne me paraissent à la vérité mériter créance, mais il ne me

perfectionnement dans les arts mécaniques, mais il ne semble jamais s'être porté vers les recherches scientifiques (1). Je ne parlerais pas du tout des lignes entières et des lignes brisées de Fou-chi, dans lesquelles les Chinois des temps modernes ont cherché une profonde sagesse, si quelquefois on n'avait pas aussi pensé parmi nous y trouver de la philosophie; mais il est sûr que ces objets de superstition pour les Chinois, dont l'origine remonte aux temps mythiques, ne peuvent servir maintenant qu'à des jeux d'esprit. Quant aux écrits attribués à *Confucius* (Kong-fou-tseu), et qui sont pour ses compatriotes comme les sources de la sagesse, on peut remarquer que les Chinois réputent quelquefois sagesse tout autre chose que ce que nous regardons comme philosophie; car ces règles de conduite et ces sentences morales répétées jusqu'à satiété, qu'on rencontre dans les écrits de ce sage; ces formes de pratiques extérieures qui s'y trouvent prescrites, et tout cela sans le moindre ensemble, ne méritent de nous qu'un sourire sur le sérieux plein de raideur qui voudrait faire passer ces maximes pour quelque chose d'important. Il faut en dire autant des écrits de *Mencius* (Meng-tseu), commentateur des ouvrages de Confucius. Les œuvres de *Lao-tseu*, sage Chinois, qui doit avoir existé avant Confucius, environ 600 ans avant notre ère, sont supérieurs sous le point de vue spéculatif. Toute son histoire est néanmoins remplie de fables inadmissibles, comme l'histoire de Confucius n'est qu'un roman vraisemblable. Les sentences de Lao-tseu, qu'on voudrait

---

semble pas que leurs historiens aient rien entendu jusqu'ici à peindre la vie intérieure du peuple. Leur histoire consiste dans des traités politiques, qui cachent le caractère de la nation sous des formules générales.

(1) *Davis*, p. 11, après avoir parlé de la grande aptitude des Chinois aux travaux manuels, dit : *Of science, however, they are and appear always to have been entirely destitute.*

bien expliquer, ce qu'on ne peut faire avec certitude, parce que nous n'avons aucun terme de comparaison, sont encore plus obscures. Du reste, elles sont très décousues dans leur ensemble; à peine y trouve-t-on trace de suite scientifique dans les pensées, ce qui fait qu'elles ressemblent plutôt à des élans désordonnés de sentiment, qu'à un développement régulier d'idées scientifiques. Et puis, ce qui prouve encore qu'elles ne sont point des résultats obtenus par la méthode progressive de la science, c'est qu'aucun développement scientifique ne s'y rattache parmi les Chinois. Nous sommes donc portés à douter de l'existence d'une doctrine philosophique chez les anciens Chinois (1).

CHAPITRE II.

DE LA PHILOSOPHIE INDIENNE. — PARTIE ANTÉ-HISTORIQUE.

Il ne nous sera pas aussi facile de savoir ce que nous devons penser de tout ce qu'on a dit de la philosophie des *Indiens;* il est au contraire indispensable à notre objet d'entrer dans un examen détaillé: nous regrettons seulement de ne pouvoir donner à cette recherche toute la perfection que l'importance des matières exigerait. Mais la difficulté de remonter aux sources, et le but assez circonscrit de notre ouvrage, nous serviront d'excuse.

(1) Je renvoie celui qui voudra acquérir une prompte conviction là-dessus, à l'ouvrage de *Windischmann*, part. I, sect. 1 : *La philosophie dans le développement de l'histoire du monde*, ouvrage qui comprend à peu près tous les matériaux relatifs à notre objet. Son but est différent de celui de notre ouvrage; c'est pourquoi Windischmann a traité très au long ce qu'il appelle la philosophie chinoise. Il compte beaucoup trop sur la certitude de l'histoire chinoise: aussi voit-il l'antiquité chinoise dans une lumière ravissante, quoique faible.

La simplicité de l'histoire des Chinois nous a permis d'y jeter un coup d'œil facile. Les Indiens au contraire, qui, à ce qu'il paraît, n'ont jamais formé un peuple, un État, laissent voir aussi dans ceux de leurs récits qui ont quelque apparence d'histoire, peu d'ensemble et presque pas d'accord. D'après les témoignages des hommes les plus versés dans leur littérature, ils n'ont pas d'histoire; on désespère même de pouvoir jeter, à l'aide des monumens et par d'autres secours de cette nature, quelque jour sur les causes politiques de leur développement (1). Quand donc on pense que les premiers documens qui nous sont parvenus par voie étrangère sur l'état de l'*Inde* sont postérieurs à l'expédition d'Alexandre-le-Grand, et qu'ils sont même en fort petit nombre; que les inscriptions en langue sanscrite et en d'autres dialectes analogues ne remontent pas à une haute antiquité (2); que presque tous les aperçus chronologiques des Indiens sont de la plus grande incertitude, et que leurs documens sur les ouvrages d'art et sur la littérature, qu'ils soient anciens ou modernes, portent un caractère fabuleux, on s'étonne alors de la confiance avec laquelle un grand nombre d'écrivains cherchent, sans examen suffisant, à faire remonter les écrits indiens à la plus haute antiquité.

On allègue, en faveur de l'antiquité de la civilisation indienne, quelques raisons, telles que les suivantes : l'étonnante grandeur des édifices, qui semblent ne le céder en

(1) *Jones*, dans les *Asiatical researches*, I, p. 430, édit. de Londres; *H.-T. Colebrooke*, *ib.* IX, p. 398. Pour avoir une idée de l'esprit peu historique des Hindous, voyez ce que *Wilford* raconte d'un chroniqueur, *ib.* IX, p. 133, et de la manière dont les Hindous dépeignent les Anglais, *ib.* p. 134.

(2) Une inscription, qui prétend à une haute antiquité, est justement réputée fausse par les connaisseurs. *Asiatic researches*, IX, p. 446. L'inscription la plus ancienne qui ait été déchiffrée, semble avoir été composée peu avant ou peu après la naissance de J.-C. *As. res.*, I, p. 123, etc.; IX, p. 444.

rien pour l'antiquité aux ouvrages égyptiens, particulièrement les temples souterrains; quelques aperçus astronomiques dans les écrits indiens; une langue et des manières de penser antiques; ainsi que les preuves que l'on croit avoir qu'une grande partie du globe doit sa civilisation aux Indiens. De toutes ces preuves, je n'en trouve qu'une qui me semble pouvoir servir immédiatement à la détermination chronologique. En effet, si les aperçus astronomiques, dont on a voulu conclure la haute antiquité de quelques écrits des Indiens, étaient rigoureusement suffisans, et si l'on pouvait démontrer qu'ils ne sont dus ni à l'erreur ni à l'imposture, on pourrait sans doute en induire avec sécurité le résultat qu'on voulait en tirer. Mais autant de semblables calculs astronomiques sont utiles pour la chronologie, lorsqu'ils sont fondés sur des observations exactes et faites d'une manière suivie, autant ils semblent peu utiles lorsqu'ils se réduisent à quelques aperçus sans précision; et tel est le caractère que nous devons supposer aux écrits astronomiques les plus anciens des Hindous (1).

Je crois que les autres argumens à l'appui de l'antiquité de la civilisation indienne sont sans force aucune. La raison pour laquelle on a voulu faire découler de l'Inde la civilisation de presque tous les peuples de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe, a sa source dans l'opinion très accréditée maintenant, mais fausse cependant, qui s'efforce de substituer un ordre externe à l'ordre interne dans l'histoire de l'humanité. Si dans l'Inde, en Egypte, en Phénicie, en Chine et en Grèce, nous trouvons les mêmes vues et les mêmes erreurs, ce n'est pas une preuve que l'un de ces peuples les tienne de l'autre par la tradition; pas plus que les mêmes vertus et les mêmes vices chez différens

(1) *Colebrooke*, en plaçant, par des raisons astronomiques, la compilation des Védas au quatorzième siècle avant J.-C., appelle cette conjecture hasardée. *As. res.*, VII, p. 484.

peuples ne sont une preuve des rapports historiques de ces peuples entre eux. Les élémens de la pensée humaine sont partout les mêmes, et l'unité interne de l'espèce humaine lie plus étroitement les peuples entre eux que leur voisinage et tous les autres rapports extérieurs. On ne peut présumer un rapport historique entre plusieurs peuples, d'après la similitude des opinions, des croyances, que lorsqu'il ne s'agit pas seulement de quelques élémens de la pensée ou de leur union naturelle et simple, mais lorsqu'on rencontre des séries entières de ces liaisons de pensées et d'idées, et toujours dans un ordre arbitraire. Mais alors encore on ne pourrait pas raisonner de la manière suivante : on trouve chez les Indiens telle chose, chez les Grecs la même chose, donc les Grecs tiennent cela des Indiens; car le contraire pourrait logiquement être tout aussi possible. Pour qu'un semblable argument pût avoir quelque vraisemblance, il faudrait d'abord faire voir que, chez l'un de ces peuples, la série arbitraire des développemens successifs s'est produite conformément à la marche de ce peuple dans la civilisation, mais qu'il n'en est pas ainsi chez l'autre; et alors seulement on pourrait conclure que le premier de ces peuples a transmis à l'autre ce qu'il avait trouvé de lui-même. On n'a pas encore tenté une pareille preuve, et aussi long-temps que nous ne pourrons pas faire connaître autrement la marche de la civilisation indienne, nous n'en pourrons absolument rien conclure. Du reste, les différences qui séparent les Indiens des autres peuples sont plus nombreuses et plus essentielles que les ressemblances; et quand même il y aurait en effet certaines ressemblances décisives, cependant il ne pourrait être question d'une tradition sûre, qu'autant que la question préalable de la priorité de la civilisation de l'un ou de l'autre peuple aurait été décidée par d'autres raisons. Autrefois on était porté à dériver la civilisation indienne de la civilisation égyptienne; maintenant c'est le contraire. Je trouve ces deux opinions également dé-

pourvues de raisons suffisantes, puisque la civilisation de ces deux peuples, aussi loin du moins qu'on peut la suivre, laisse apercevoir beaucoup plus de différences essentielles que de ressemblances.

La grandeur et l'originalité de l'architecture indienne ne décident rien sur son antiquité : l'originalité prouve seulement que les Indiens vivaient dans d'autres rapports que nous; et l'on ne peut tirer d'autre induction de la grandeur, si ce n'est qu'à une certaine époque, il y avait chez les Indiens une grande dépense de forces pour rendre leurs communes croyances par de grands ouvrages. Car il peut y avoir une grande architecture à toutes les époques où l'activité d'un peuple trouve un centre de vie commun (1).

On a de plus attaché une très grande importance au caractère de perfection de la langue sanscrite, et l'on a voulu en tirer une preuve de l'antiquité de la civilisation indienne. Je n'en vois pas encore la possibilité, par la raison que l'état de plus ou de moins grande perfection d'une langue déterminée, ne semble jamais rien décider sur sa plus ou moins grande ancienneté, que par rapport à un autre perfectionnement de la même langue. Nous savons que plus une langue subit de variations par suite des révolutions extérieures ou intérieures du peuple qui la parle, plus elle perd de la diversité et de la déterminabilité de ses formes; et que, par conséquent, la langue qui a le moins éprouvé de ces sortes de changemens doit surpasser toutes les autres en richesse de formes. Telle apparaît la langue sanscrite aux connaisseurs, d'après leurs

(1) Les grands colosses des Dschainas, qui ne sont pas très anciens, prouvent que, dans des temps plus rapprochés de nous, les Indiens n'avaient pas encore perdu le goût pour les grands monumens. Voyez *As. res.*, IX, p. 256, 269. La muraille de la Chine est un des plus grands monumens qui aient jamais existé, et cependant l'époque de sa construction ne remonte pas au-delà de 200 ans environ avant J.-C.

recherches. Mais on ne peut pas en conclure l'antiquité des ouvrages composés en cette langue, mais seulement le long temps pendant lequel le peuple indien est resté dans le même état, sans grands changemens dans les rapports de la vie. On ne peut pas même en conclure l'antiquité de la langue, car personne ne peut savoir, par la langue même, si certainement elle a subi des révolutions, jusqu'à l'époque où elle est devenue langue écrite; ni combien de temps a duré, dans cette hypothèse, la période de son précédent développement. Nous savons que les écrits composés en sanscrit ne doivent pas être nécessairement anciens, parce qu'il est sûr qu'il n'y a pas très long-temps que cette langue était encore langue écrite. A supposer donc que l'on puisse distinguer dans la formation de la langue sanscrite différentes périodes, on sera sans doute autorisé à distinguer des ouvrages écrits en cette langue comme plus anciens relativement; mais si nous n'avons pas d'autres moyens historiques de déterminer l'époque d'un premier degré de perfectionnement de la langue, et le temps où, d'après l'histoire du peuple, on peut raisonnablement en placer un second, nous ne sommes toujours pas plus avancés dans la chronologie approximative. La comparaison d'une langue avec une autre est également inutile pour atteindre ce but. En supposant que le sanscrit, le zend, le grec et l'allemand se rapportent à une mère-langue, en accordant même sans preuves que le sanscrit soit cette mère-langue, et que toutes les autres en soient les filles, il ne suit pas encore de là que l'un des écrits qui nous ont été conservés dans la langue sanscrite soit plus ancien qu'Homère et Sophocle; car la mère peut vivre plus long-temps que les filles et prendre plus tard qu'elles le caractère scientifique ou littéraire. Il ne serait peut-être pas impossible de faire voir que la langue grecque a éprouvé beaucoup plus de révolutions, beaucoup plus de périodes de développement, avant d'avoir atteint la perfection que nous lui trouvons au temps de Sophocle, que n'en a éprouvé la langue in-

dienne jusqu'à Kalidasa; ce qui ne veut pas dire du tout que Sophocle ait vécu plus tard que Kalidasa. On ne peut donc pas absolument déterminer par la langue seule quelle peut avoir été la durée d'une période de la formation d'une langue, en connût-on même les phases particulières.

Il y a incontestablement un grand espace de temps entre la langue d'Homère et la langue de Sophocle: mais nous ne pouvons l'apprécier que très imparfaitement, et nous en saurions encore moins, si nous ne pouvions le faire qu'en nous en rapportant, dans nos supputations chronologiques, aux différences de langage.

Il s'agit enfin de considérer l'antiquité du caractère de la pensée indienne. Mais on peut dire à ce sujet ce que nous avons dit de l'antiquité de la langue: ce caractère ne prouve rien par lui-même; il n'a force de preuve qu'autant qu'il peut être rapporté à d'autres faits établis par l'histoire; c'est ce qu'il ne faut pas méconnaître. On ne peut contester en effet qu'il y a dû avoir dans l'espèce humaine, au commencement de son développement, une certaine manière de penser enfantine, tant que l'humanité n'eût pas atteint le degré de perfectionnement que nous lui reconnaissons dans les temps historiques. On peut appeler antique cette manière enfantine de penser. Mais un peuple peut rester long-temps à ce degré du développement intellectuel; il peut ne faire qu'y arriver, quand d'autres peuples en sont depuis long-temps sortis. Le caractère de la pensée chez un peuple ne décide donc rien sur son ancienneté. Il serait peut-être nécessaire de suspendre plus long-temps son jugement sur la question qui nous occupe, en attendant de nouveaux renseignemens, si le caractère de tous les écrits indiens, tels que nous les connaissons par la traduction, ne nous en dispensait pas; car il n'y a qu'un homme aveuglé par les préjugés qui puisse ne pas reconnaître que les écrits des Hindous, même les plus anciens, ne portent pas le caractère de l'enfance,

Nous ferons encore plusieurs remarques à ce sujet par la suite.

Toutes ces raisons sont donc insuffisantes pour former une preuve. Mais nous n'affirmerons pas pour cela l'extrême opposé, c'est-à-dire que la civilisation indienne soit plus récente que celle de la plupart des peuples de l'Asie, laquelle est évidemment plus ancienne que la civilisation européenne. Nous sommes même porté à croire que les commencemens de la civilisation indienne peuvent bien remonter aussi haut que ceux de la civilisation des Bactres et des Chinois; mais ce n'est là qu'une opinion, parce que, dans l'état actuel des connaissances, nous réputons impossible de trouver là-dessus une décision historique. Mais nous sommes conduit à cette supposition par la conjecture, reconnue vraisemblable d'après une foule de traditions, que la Haute-Asie a été un des berceaux de l'humanité, d'où la civilisation s'est répandue dans les plaines (1). Mais qu'est-ce qui nous mettra d'accord à ce sujet, si nous ne pouvons déterminer ni le caractère ni le degré de cette civilisation ancienne et première? Les Grecs ne nous ont presque rien appris sur les Indiens; car, outre qu'ils ne les ont connus que tard, ils n'ont eu que quelques notions sur leur vie extérieure, sur leurs opinions, qu'ils ont même présentées sous des formes grecques, nous transmettant des noms sur l'exactitude desquels on ne peut pas trop compter du reste, et donnant pleine carrière à l'imagination seule, pour en répandre avec profusion les couleurs et les ombres. Les Grecs ont fait la même chose pour les Perses. Si nous ne pouvions pas tirer du Zend-Avesta quelques éclaircissemens sur le caractère de leur pensée, nous ne saurions rien de leur vie intérieure, quoique les Grecs aient eu avec ce peuple de nombreux rapports d'ami-

(1) Voy. *passim* la Géographie de *K. Ritter*. L'opinion qui place dans le Caucase indien l'origine des peuples sémitiques ne me semble pas aussi sûre.

tié et d'inimitié. C'est donc aussi dans la propre littérature indienne que nous devrons rechercher le caractère de la pensée de ce peuple.

Mais, puisque nous en sommes arrivés là, n'oublions pas combien est obscur et incertain tout ce qui regarde la question qui nous occupe. Nous ne pouvons mieux comparer l'état actuel des études faites sur l'Inde, qu'à la manière dont on cultivait la littérature grecque au quinzième et au seizième siècle. Il n'y a pas encore cinquante ans que nous connaissons la langue primitive de l'Inde; combien ne doit-il pas être difficile d'exercer une critique circonspecte dans les recherches sur la littérature de cette langue? Or, comme dans le principe des études grecques, l'authentique et l'inauthentique étaient reçus avec une égale confiance, et comme on n'apprit que plus tard à distinguer le nouveau de l'ancien, de même on pourrait bien ne pas savoir encore appliquer avec mesure et finesse la critique la plus élevée aux ouvrages indiens. Ajoutons qu'un champ d'érudition, resté inculte jusqu'ici, ne peut être défriché, comme il mérite de l'être, sans qu'un certain enthousiasme, une certaine prédilection, voisine de la partialité, ne se mêle aux premiers travaux. On croit ennoblir l'objet de ses études en lui assignant la plus haute antiquité; on voit tout à travers la lumière de la vénération : pourrait-on n'avoir pas confiance en des témoins qui inspirent un si grand respect? De tels préjugés accompagneront naturellement une étude passionnée. A peine nous sommes-nous affranchis, et pas même radicalement, de la superstition dont nous étions autrefois imbus pour les traditions grecques et romaines. A la vérité, les traditions indiennes sont telles qu'un grand nombre portent l'empreinte de la fausseté, ou du moins de l'incertitude : aussi sommes-nous plus portés au doute qu'on ne l'était au quinzième et au seizième siècle; mais cependant la prévention est encore trop puissante, et s'accommode des traditions par la seule raison qu'elles n'offrent par elles-mêmes aucune raison de

douter, quand, au contraire, on ne devrait les croire qu'autant qu'il y aurait des raisons qui en établiraient la vérité. Si quelquefois aussi l'on entend des voix qui osent nier toute l'antiquité indienne ou la révoquer en doute, c'est qu'elles cèdent à leur antipathie, comme d'autres à leur sympathie : mais il ne leur est pas donné non plus de se livrer à des recherches calmes et impartiales. Peut-être y a-t-il quelque danger à se porter médiateur et à proclamer un résultat moyen entre ces deux préventions extrêmes; mais nous devons le courir, car notre objet nous en fait un devoir.

On compte ordinairement trois périodes dans la littérature indienne : la période des Védas, les livres sacrés des Brahmanes; celle des grands poèmes, qui sont appelés Itihasas; et celle du perfectionnement de la poésie à la cour de Raja Wikramaditja. Mais il n'est question dans tout cela que des périodes de l'ancienne littérature indienne avant la naissance de J.-C. Nous devons en reconnaître une quatrième après la naissance de J.-C., que nous appellerons la période des commentaires, parce que, à cette époque, les lettres eurent presque exclusivement pour objet de commenter les Védas et d'autres écrits anciens. Il est vraisemblable que la plupart des écrits conservés jusqu'ici sont des deux dernières époques; aussi le temps de ces deux périodes seul peut-il se déterminer avec quelque vraisemblance, tandis que les deux premières sont tout-à-fait sur les confins des temps mythiques et des temps historiques. Il en est ici à peu près comme de la composition des livres de Moïse ou des poésies d'Homère, dont il nous semble téméraire de vouloir déterminer l'époque. Il est cependant certain, par des citations nombreuses et dignes de foi dans les écrits postérieurs, que ces périodes se sont succédé dans l'ordre précité.

Ces quatre périodes doivent donc nous occuper, si nous voulons considérer la littérature indienne par rapport à la philosophie du même pays : non pas que nous

soyons persuadés que les Hindous aient philosophé dans toutes ces périodes, mais parce que la tradition place dans toutes des écrits ou des expressions qui ont un caractère philosophique. Il s'agit donc de savoir comment les choses se sont passées.

Il faut d'abord observer en général qu'il n'y a, dans aucune littérature, un aussi grand nombre d'ouvrages que l'on fasse remonter faussement à une haute antiquité, que dans la littérature indienne; ce qui doit être attribué particulièrement à l'ignorance et même au mépris de l'histoire, qui, comme on l'a déjà dit, règnent chez les Indiens. L'imposture y est aussi pour quelque chose. Il n'est pas rare de trouver des altérations et des interpolations, même dans les ouvrages dont la haute antiquité pourrait être reconnue. Déjà la forme décousue de ces ouvrages provoque justement le soupçon, ainsi que le remarque un savant sanscretan (1); les savans indiens confessent eux-mêmes qu'aucun livre n'est à l'abri des changemens et des intercalations, tant qu'on n'en a pas un commentaire suivi (2). Or si les commentaires n'ont généralement paru que dans la quatrième période de la littérature indienne, ainsi qu'on l'a dit précédemment, on n'est pas trop sûr en général que les livres indiens n'aient point été altérés.

Examinons-en quelques uns. Pour ce qui regarde les livres sacrés des Indiens, les Védas, on les croit de la plus haute antiquité, et ils sont certainement plus anciens que tout le reste de la littérature des Hindous, puisqu'il serait difficile de trouver un seul ouvrage indien qui n'en fît pas mention. Nous ne pouvons pas décider s'ils ont

---

(1) *Guill. de Humboldt*, sur les épisodes du Maha-Bharata, connus sous le nom de Bhagavad-Gita, Berlin, 1826, p. 51, dit: « Il serait vraiment étonnant que ce poème fût encore aujourd'hui tout entier tel qu'il est sorti des mains de son auteur primitif. »

(2) *Colebrooke*, *As. res.*, VIII, p. 480.

été composés ou compilés quatorze ou seize cents ans avant J.-C. (1), parce qu'on n'a pas encore trouvé de chronologie vraisemblable pour cette époque. Les Védas sont de différens auteurs. Ils se composent en partie de prières, en partie de préceptes religieux, en partie de dogmes théologiques, qui n'ont pas la moindre liaison entre eux. Ils ont été rassemblés par Dwapajana, qui est connu sous le nom de Vjasa, c'est-à-dire collecteur ou compilateur, personnage absolument mythique, auquel on attribue une quantité innombrable d'ouvrages. Mais il est à remarquer qu'il n'y a peut-être pas, dans les Indes mêmes, une seule collection complète des Védas, du moins aucun Européen n'en a possédé une pareille (2). Une chose plus remarquable encore, c'est que la disposition de ces livres par les Hindous contribue elle-même à rendre difficile, sinon impossible, de compléter cette compilation. En effet, les Védas sont divisés en quatre parties, qui ont chacune plusieurs subdivisions. Or déjà Vjasa passe pour avoir enseigné ces quatre parties, non pas toutes ensemble, à chacun de ses disciples, mais une partie à l'un, une partie à l'autre. Et comme ses successeurs auraient fait de même, il suit que tous les Védas ne se sont jamais trouvés en entier dans une même main (3). Mais outre la tradition défigurée des Védas, dont nous avons déjà parlé, et plu-

(1) La première supposition est de *Colebrooke*, *As. res.*, VII, p. 284, qui a cependant renoncé tacitement à sa conjecture. *As. res.*, VIII, p. 489. La seconde supposition est de *Jones*, préf. aux Institutions de Manou, p. xv de la trad. allemande; elle est fondée sur une tradition et sur un calcul très incertain.

(2) *Polier* prétend à la vérité en avoir apporté une à Paris; mais il est fort douteux qu'elle soit complète.

(3) Des arrangemens postérieurs semblent être sortis des premières. *As. res.*, VIII, p. 381, *not.* Ou bien l'organisation actuelle est-elle récente, ainsi que la tradition à laquelle elle sert de fondement?

sieurs révélations, il y a aussi des formes nouvelles données à chaque partie; en sorte qu'il y a même deux textes très différens de toute une partie du Jagour-Véda : la diversité des Védas passe pour avoir été si grande enfin, qu'il y a 1100 écoles différentes, dont chacune veut avoir pour son usage des Védas ou des préceptes particuliers (1). On peut remarquer aussi que c'est une règle chez les Hindous, de ne pas relier les Védas en un seul volume, mais de ne les conserver qu'en feuilles détachées seulement (2). Chacun voit combien il est facile alors d'ajouter toujours à un semblable recueil. Colebrooke, qui nous a fourni les meilleurs renseignemens sur les Védas, rapporte, à la vérité, quelques autres moyens, par lesquels on tente de restituer au recueil sa forme primitive; c'est de mettre à contribution les copies des dogmatiques superstitieux, les tables des matières, les glossaires, les commentaires (3). Mais tous ces moyens ne garantissent l'authenticité du texte que depuis l'époque d'où ils datent. Or, les commentaires, du moins, ne semblent pas remonter très haut (4). Nous croyons donc avec les savans indiens qu'aucun ouvrage ne peut être considéré comme n'ayant subi aucune altération, tant qu'il n'a pas été complètement commenté; et nous observons que vraisemblablement tous les commentaires des Védas ne portent que

(1) *Colebrooke on the Vedas*, p. 382, etc., dans les *As. res.*, VIII.

(2) Idées de *Heeren*, II, p. 549, 1re édit., suivant Polier.

(3) *Colebrooke*, *ibid.*, p. 480, etc. (*).

(4) L'un des plus anciens et des plus célèbres commentateurs des Védas, Sankara Atscharja, passe pour avoir vécu il y a 8 ou 900 ans. *Prabod'h Chandro' daya or the moon of intellect, etc., translated by J. Taylor. London*, 1812, p. v.

(*) Les Mémoires de Colebrooke, relatifs à la philosophie indienne, viennent d'être traduits en français et enrichis de notes par M. Pauthier, 1 vol. in-8., chez Didot.

N. du Tr.

sur une seule partie de cet ouvrage; du moins les savans ne connaissent jusqu'ici aucun commentaire complet; nous n'apercevons donc point jusqu'où ont pu aller l'altération et la multiplication de ces anciens écrits.

Jusqu'ici les Védas ne nous sont connus que très imparfaitement par des sommaires faits à dessein, ou par des extraits que le hasard a fait rencontrer. Nous les connaissons cependant assez pour y découvrir, non pas seulement des traces, mais des indices très évidens d'interpolation. Et d'abord, la quatrième partie des Védas, l'Atharvana-Véda, est présumée plus récente que la plupart des anciens écrits des Hindous, puisqu'il n'est ordinairement question dans ceux-ci que de trois Védas, du Ritsch-Véda, du Jagour-Véda, et du Saman-Véda. Il est vrai que Colebrooke a cherché à soutenir l'antiquité de ce Véda (1), mais par la raison seulement qu'il est mentionné quelque part dans le Saman-Véda, tandis qu'il faudrait en conclure plutôt (et aussi parce que les autres parties des Védas sont mentionnées en cet endroit) que ce passage même a été composé récemment, soit qu'il l'ait été lors de la compilation des Védas, soit postérieurement; car, avant que les Védas ne fussent formés en recueil, il ne pouvait pas encore être question de leur division. Mais il y a souvent, dans les différentes parties des Védas, des passages dans lesquels les Védas se supposent eux-mêmes ou toutes leurs parties (2), d'où il résulte avec certitude qu'il y a eu interpolation de l'ouvrage, postérieurement à la formation du recueil. Et si l'on suppose en outre que les Védas ont été composés dans la période la plus reculée de la littérature indienne, on doit alors accorder aussi qu'ils doivent porter l'empreinte de la plus grande simplicité dans la manière de

(1) Ouvrage cité, p. 380.

(2) Par exemple, même ouvrage, p. 379, 409, 415, 444, 474, *As. res.*, VII, p. 251. Ainsi la plus grande autorité des Védas est niée dans les Védas même, p. 444.

penser en politique et en littérature; et alors encore on doit considérer comme des interpolations, des passages qui s'éloignent de l'antique naïveté et trahissent un état avancé de civilisation et de littérature. Sous ce nouveau point de vue encore nous sommes donc forcés de reconnaître que beaucoup de morceaux des Védas sont des interpolations faites par la suite des temps. De ce nombre sont les endroits qui font mention des poëmes épiques des Hindous, des Itihasas, ou de ce qu'on a appelé les Théogonies indiennes, les Pouranas. De plus, il est clair que, même la grammaire, le dictionnaire, la définition des mots difficiles ou vieillis des Védas, que la prosodie, l'astronomie et la logique, n'étaient pas inconnus aux auteurs des Védas (1). Outre ces signes non équivoques d'une composition récente, on trouve plusieurs autres vestiges de doctrines qui s'éloignent de la manière religieuse de penser des Hindous dans la plus haute antiquité, et les parties des Védas qui contiennent ces doctrines ont déjà été signalées comme suspectes pas l'honorable Colebrooke (2).

On ne peut nier qu'il n'y ait dans ces Védas plusieurs passages qui ont quelque rapport aux doctrines philosophiques. On les trouve principalement dans les Oupani-

(1) *Colebrooke*, l. l. p. 444, 475, donne, dans le premier passage, une explication forcée des commentaires, qui n'en fait cependant pas disparaître la difficulté.

(2) L. l. p. 493, etc. J'ajoute que même les Hindous orthodoxes reconnaissent qu'il y a dans les Védas des passages ajoutés. *Transact. of the royal Asiatic society*, I, p. 448. Colebrooke conclut d'une hymne, qui n'est composée ni dans la langue antique du reste des Védas, ni en vers de la façon de ceux de ces livres sacrés, que le corps actuel des Védas a été formé depuis le perfectionnement de la langue et de la poésie indiennes. *Ibid.*, p. 461. Ne pourrait-on pas supposer aussi, et plutôt même, que ces morceaux ont été introduits dans les Védas depuis la première compilation qui en a été faite?

schads, c'est-à-dire dans les sommaires des Brahmanas, qui forment la seconde partie de chaque Véda (1). Mais il est clair aussi que tous ces passages ne peuvent servir comme source pour l'histoire de la philosophie indienne, tant qu'on n'aura pas trouvé un moyen de déterminer le temps de leur composition. Je crois même que je ne serais pas sérieusement contredit, si j'exprimais l'opinion que toutes les parties des Védas qui portent un caractère décidément dogmatique n'ont été composées qu'après l'époque où les Védas ont été recueillis en un corps de doctrine et sur cette collection même et non pas dans la première période de la littérature indienne. Car la dogmatique ne se forme que du texte primitif des écritures sacrées. C'est par cette raison que Colebrooke assigne aux Brahmanas et à leurs Oupanischads une origine plus récente qu'aux prières et aux hymnes des Védas (2). Cependant je dois remarquer que les intercalations dans la collection des Védas ne se bornent pas aux parties dogmatiques, mais qu'on trouve aussi des prières qui ont été évidemment composées après la formation du recueil des Védas (3).

Avant de passer à la seconde période de la littérature indienne, nous devons nous occuper encore du recueil des lois indiennes connu sous le titre d'Institutions de Menou ou Manou. On a supposé, au sujet de cet ouvrage, qu'il tient le milieu, pour l'antiquité, entre les Védas et

(1) Je remarquerai en passant que le recueil des Oupanischads, formé par Anquetil du Perron sur une traduction persanne, connue sous le titre d'Oupnek'hat, renferme beaucoup d'interprétations fausses et détournées de la doctrine indienne, et par conséquent ne peut servir dans les recherches historiques. Comp. *Rhode* sur le développement religieux, mythologique et philosophique des Hindous, Ire part., p. 99 s.

(2) L. l. p. 387.

(3) Voy. plus haut, ainsi que la prière dans laquelle les trois parties des Védas sont considérées comme le résultat du sacrifice de l'esprit incarné. *As. res.*, VII, p. 251.

les Itihasas. Je ne puis pas entrer dans les raisons philologiques données en faveur de cette thèse par Jones (1). Cependant, un savant très versé dans la langue sanscrite assure que les jugemens de Jones à ce sujet ne sont pas exempts d'exagération. Il ne me reste donc qu'à évaluer l'âge relatif de ces lois par le contenu même du recueil. Or, il faut observer que cet ouvrage, semblable à beaucoup d'autres de la littérature indienne, n'est qu'une collection d'un grand nombre d'écrits de différente nature, un recueil de lois; mais non pas un code fait sur un plan unique, ou donné par un seul homme. C'est ce que font assez voir l'introduction et la conclusion, mais mieux encore les différentes espèces de lois portées contre un seul et même crime; et enfin le désordre du recueil (2). Il serait donc très possible que cet ouvrage singulier, qui est rempli des dispositions les plus étranges et de principes pour ces dispositions, se composât de parties dont l'âge

(1) Préface aux Institutions de Menou, p. 12, etc. Jones, d'après une combinaison singulière, fait remonter à 800 ans avant J.-C. l'usage de cette compilation. Il est impossible de ne pas apercevoir sa superstition pour les choses indiennes. *Fr. Schlegel*, dans son ouvrage sur la langue et la philosophie des Indiens, p. 95, semble assigner aux lois de Manou un âge plus grand encore, puisqu'il les appelle un « monument auquel une saine critique n'attribuera pas une antiquité moindre qu'au plus ancien du monde européen occidental. » Elles sont donc plus anciennes que les poésies d'Homère. La prétention de Schlegel a l'air d'un certain défi, fondé sur l'estime de soi-même. Nous n'y répondrons pas, bien que la provocation appelle la provocation; et pour que notre critique ne soit pas regardée comme trop peu saine, nous nous en référons à l'autorité d'autres hommes, dont le jugement diffère de celui de Schlegel. Voy. *Schlosser*, Précis de l'histoire universelle ancienne, Ire partie, Ire section, p. 149. *Rhode*, Sur la formation des Religions, etc., Ire partie, p. 124, 125.

(2) Pour plus de brièveté je m'en rapporte à Rhode, ouvrage cité, IIe partie, p. 581, 583.

veloppement, mais celle de l'âge viril ou de l'âge mûr, chez les peuples comme chez les individus (1).

Nous arrivons à la seconde période de la littérature indienne. On peut disputer beaucoup sur ce que nous connaissons de la littérature indienne dans cette période. On place ordinairement dans cette seconde période, outre la composition des deux Itihasas, c'est-à-dire du Ramajana et du Maha-Bharata, celle aussi des dix-huit Pouranas (2),

---

(1) La contradiction dans laquelle Fr. Schlegel s'embarrasse est très frappante, puisqu'il dit dans un autre endroit que la Mimansa est la philosophie la plus ancienne de l'Inde, et il l'attribue à Jaimini, l'auteur du Sama-Véda. En quoi il y a une triple erreur : 1° en ce qu'il considère Jaimini comme l'auteur du Sama-Véda, quand, suivant la tradition, il a reçu du collecteur des Védas le Sama-Véda. (*As. res.*, p. 382) ; 2° en ce que la naissance de la philosophie et celle de la religion de l'Inde seraient contemporaines, et qu'il faudrait en attribuer l'établissement au même homme ; 3° en ce qu'il appelle sans raison la Mimansa la philosophie la plus ancienne de l'Inde. Quoique je ne me dissimule pas que je ne vois pas très loin dans l'obscurité de la philosophie indienne, il est cependant très clair pour moi que la philosophie orthodoxe des Hindous, qui se trouve dans la Mimansa, doit être moins ancienne que leur philosophie hétérodoxe. La Mimansa de Jaimini a pour but d'expliquer les Védas ; comment donc pourrait-elle être contemporaine des Védas? Encore un quatrième point, sur lequel on peut reprendre l'opinion de Schlegel, c'est la supposition que la Mimansa, dont il est question dans les Institutions de Manou, soit la Mimansa de Jaimini, puisque les Indiens en distinguent deux sortes. Celle de Jaimini est quelquefois considérée comme la première, d'autres fois comme la seconde. *Colebrooke*, *Transact. of the As. soc.*, I, p. 19; *Jones As. res.*, I, p. 344 ; Viasa de *Frank*, tome I, 1er cah. Pour n'être pas injuste envers Schlegel, je dois observer que les notices d'après lesquelles j'ai réfuté ses erreurs, sont parvenues à notre connaissance depuis qu'il a écrit.

(2) C'est le nombre qu'on en reconnaît ordinairement. *Jones*

qui sont attribués à Viasa. Mais la haute antiquité des Pouranas est fort douteuse, bien qu'ils soient mentionnés dans des parties des Védas et dans les Institutions de Manou. Colebrooke les appelle souvent les théogonies des Hindous; mais si l'on en considère le contenu, et que l'on fasse attention qu'ils renferment, outre les théogonies, non seulement des cosmogonies, des généalogies, de la chronologie et de l'histoire sacrée (1), mais encore toutes sortes de sciences, même de la législation et de la médecine (2), on sera très porté à les comparer à nos encyclopédies. Cette grande quantité de matières, ainsi recueillies dans un seul ouvrage, suffirait déjà pour rendre suspecte l'antiquité du recueil; car ce ne peut être là que le résultat d'un long développement antérieur. Le genre de poésie des Pouranas donne une idée de la bizarrerie des mythes des Hindous, et du degré excessif de l'exaltation fantastique, telle du reste qu'on la rencontre ordinairement dans l'imagination de tous les peuples, lorsque le mauvais goût cherche à enchérir sur l'art révéré des anciens. On serait donc porté à croire qu'au moins une grande partie des Pouranas sont plus récens, quant à leur réunion totale, que les Itihasas; nous ne serions pas même éloignés de penser qu'un grand nombre d'entre eux, si ce n'est tous, appartiennent, au moins partiellement, à la quatrième période de la littérature indienne. Nous savons du moins que, dans ce dernier espace de temps, le récit poétique n'a pas cessé d'être aimé et cultivé, comme le démontrent particulièrement les nombreux récits mythiques des faits de Raja Boja, qui vivait au onzième siècle de notre ère (3).

As. res., p. 341. Cependant le nombre n'en est pas bien déterminé; en général, les Pouranas nous sont peu connus.

(1) *Colebrooke*, *As. res.*, VII, p. 202.

(2) *Rhode*, I, p. 3.

(3) *Transact. of the royal As. soc.*, I, p. 223. Le major *J. Tod* semble avoir les meilleurs documens historiques sur le

On sait que cinq Pouranas, dans les paragraphes appelés prophétiques, parlent de la domination de Raja Boja, ou de la conquête de l'Inde par les Mahométans (1). Enfin, les savans indiens conviennent eux-mêmes que l'un de ces Pouranas les plus célèbres, le Bhagavad-Pourana, a été composé, il y a environ six cents ans, par le grammairien Vopadeva (2). Il résulte au moins de tous ces faits qu'un examen plus approfondi des Pouranas serait indispensable, avant qu'on pût en conclure la haute antiquité de la philosophie indienne.

L'antiquité des Itihasas, au contraire, n'est pas douteuse : elle tombe incontestablement entre la composition des Védas et le siècle où florissait la poésie indienne ; mais nous ne pouvons pas assigner l'époque précise. Quoique l'on connaisse beaucoup mieux ces ouvrages que les Pouranas et les Védas, nous n'en sentons que mieux les difficultés que la critique doit surmonter avant de pouvoir arriver à quelque certitude sur la littérature indienne, tant l'ancien y est mêlé avec le nouveau. D'abord, quant

---

temps du règne de Raja Boja ; d'autres documens le font vivre, les uns dans le dixième, les autres dans le onzième siècle. *As. res.*, VIII, p. 243.

(1) *As. res.*, IX, p. 133, par Wilford, dont nous n'avons pas de raison de suspecter la foi aux documens historiques. *As. res.*, VIII, p. 201, 244 ; *Rhode*, I, p. 114. Ces cinq Pouranas sont le Bhagavad-Pourana, le Vajan-Pourana, le Vischnou-Pourana, le Brahmanda-Pourana et l'Agni-Pourana.

(2) *Colebrooke*, *As. res.*, VII, p. 280 ; VIII, p. 487, où Colebrooke se décide aussi pour la tradition indienne. Du reste, il n'appelle jamais l'ouvrage que le *Sri-Bhagavata*, et j'ai douté quelque temps s'il entend par là le Pourana ou le célèbre Bhagavad-Gita. *Rhode*, I, p. 146, suppose à tort que c'est de ce dernier ouvrage qu'il s'agit, car je suis persuadé maintenant que c'est au contraire le Pourana que les Anglais appellent encore et absolument Bhagavad. *As. res.*, I, p. 230 ; *Transact. of the royal As. soc.*, p. 538.

au Ramajana, on l'attribue à Valmiki, ancien sage dont il est déjà parlé dans les Védas; et l'on raconte qu'il n'existait plus en son entier, du temps de Kalidasa, et que nul n'a essaye de le restituer, si ce n'est Kalidasa lui-même. Cette tradition semble prouver au moins que ce ne fut qu'à une époque subséquente que les récits qui forment le Ramajana furent coordonnés et recueillis de manière à former un certain ensemble; je dis un certain ensemble, car cet ensemble est peu rigoureux. Je puis m'en rapporter ici aux recherches de Rhode sur ce poème (1); elles démontrent, tant par des raisons intrinsèques que par une ancienne table des matières, qu'un grand nombre d'épisodes et d'autres morceaux plus courts de l'ensemble de ce poème y ont été introduits postérieurement; ce qui résulte aussi, et particulièrement, de ce que tout le Ramajana est supposé complet dans le recueil actuel. Les épisodes sont si considérables, qu'ils forment, dans le premier livre, les trois quarts du tout.

Cependant le Ramajana ne mérite pas de notre part un examen très sérieux, puisqu'il contient peu de philosophie. Le Maha-Bharata, qui est le second grand poème héroïque des Indiens, est bien plus important pour nous, particulièrement à cause du fameux épisode connu sous le nom de Bhagavad-Gita. Ce poème porte un caractère philosophique très prononcé. L'ensemble du Maha-Bharata nous est moins connu que celui du Ramajana; les connaisseurs ne jugent pas que l'ouvrage entier puisse être publié, parce qu'il y a trop de choses insignifiantes (2). On l'attribue aussi au mythique Viasa. C'est un composé d'épisodes très variés, qui ont plus ou moins de mérite, en

(1) I, p. 126, etc. Elles ont été faites sur la traduction anglaise de W. Carey et de J. Marshman, mais dont la première et la troisième partie seulement sont parvenues en Europe. Comp. aussi *Wilken*, dans les Annales de Heidelberg, 1814, p. 381.

(2) *Bopp*, Voyage d'Ardschouna, préface, p. v.

sorte qu'au jugement de Bopp, cet ouvrage pourrait à lui seul former une littérature, ou tenir lieu d'une encyclopédie mythologique, philosophique, poétique et historique (1). Il n'y a donc pas de doute que c'est moins un ouvrage qu'une réunion d'ouvrages, où peuvent être rassemblées des productions de temps fort différens, et d'un grand nombre d'auteurs d'esprit et de talens divers. Le Bhagavad-Gita doit donc être considéré comme un épisode de cet ouvrage. C'est un long dialogue entre Krischna et Ardschouna, au moment où un combat est près de s'engager, et qui a pour but de convaincre le dernier du devoir d'anéantir les ennemis. La question de l'antiquité de ce dialogue est une question toute différente de celle de l'antiquité du poème héroïque qu'il renferme.

Ces épopées, particulièrement le Ramajana, ont été souvent comparées aux poésies d'Homère, sous le rapport de leurs beautés naïves et sans art, de la simplicité de la pensée et de leur haute antiquité. En supposant que les Hindous, à l'époque de la première composition de ce poème, aient été à peu près au même degré de développement que les Grecs au temps des poésies homériques, il faudrait alors considérer un grand nombre d'épisodes de ces poèmes comme des interpolations plus récentes; car on suppose dans ces épisodes, non seulement une forme politique beaucoup plus compliquée que dans les poésies homériques, mais on attache aussi un très grand prix aux vers bien construits et bien cadencés; le perfectionnement même de la science indienne dans les Angas et dans les Oupangas est connu des auteurs de ces poèmes, car ils sont au fait de la grammaire, de la métrique scientifique, de la musique, des mathématiques, etc. (2). Je ne rappellerai pas que, non seulement ils établissent un système de

(1) *Bopp*, mots propres. p. 6.

(2) V. par exemple *Nalas* et *Damajarti*, ch. 12, au commencement du Ramajana; dans le Bhagavad-Gita il est question

philosophie, mais aussi qu'ils connaissent les systèmes de philosophie qui leur sont antérieurs. Je sais combien la comparaison des poésies héroïques indiennes avec celles d'Homère est difficile et même peu naturelle; cependant je crois que toutes les circonstances précédemment rapportées sont des indices que ces poésies ne remontent pas au temps qu'on leur assigne ordinairement.

La langue, dans les poèmes héroïques des Hindous, est, au jugement des connaisseurs, déjà toute formée; les temps postérieurs n'ont fait qu'y ajouter une plus grande élégance dans la construction et la mesure du vers; nous pouvons donc considérer la période dans laquelle Kalidasa a écrit ses poèmes si admirés, comme celle dans laquelle on était arrivé de l'art naturel à l'art réfléchi. On peut regarder l'espèce de poésie lyrique dont Jajadéva, l'auteur du Gita-Govinda, est le principal organe, comme le passage de l'une de ces formes poétiques à l'autre : ce n'est point un changement de genre; car, dans l'une et l'autre manière, le fond était toujours le drame et l'épopée. Or, Jajadéva doit avoir vécu avant Kalidasa. Ce qui nous empêche de comparer au siècle de Périclès le siècle de Vikramaditja, le protecteur des arts et des sciences dans l'Inde, c'est surtout le mélange des différens genres de poésie, qui doit avoir eu lieu à cette époque, puisque Kalidasa est dit l'auteur, non seulement de la Sakontala, le drame le plus remarquable des Hindous, mais aussi d'un poème épique dont Rama est le héros, et d'un poème didactique sur la métrique (1). Preuve qu'à cette époque la poésie pouvait changer de formes à volonté, et qu'elle dépendait par conséquent plus de l'étude ou de la réflexion, que d'une impulsion déterminée par le goût de la nation.

---

d'un terme technique grammatical, p. 87, de la trad. angl. de Th. Wilkins.

(1) *Colebrooke*, *As. res.*, X, p. 425.

Nous avons pour cet âge de la littérature indienne un avantage inappréciable qui nous manquait dans l'étude des périodes précédentes, c'est que nous pouvons en déterminer le temps avec quelque vraisemblance; ce qui nous donne la possibilité de déterminer historiquement un rapport synchronistique entre les Hindous et les autres peuples connus à cette époque. Cette précision chronologique tient à ce que Kalidasa nous a avertis, dans son prologue de Sakontala, que cette pièce nouvelle doit être représentée à la cour de Vikramaditja, et qu'une ère, encore suivie parmi les Hindous, date de la mort de Vikramaditja (1). Deux choses seulement ont ici besoin d'une détermination plus rigoureuse. D'abord, on ne peut pas assurer avec une parfaite certitude si Raja Vikramaditja, à la cour duquel vivait Kalidasa, est le même que celui dont la mort forme une ère chez les Hindous; car il y a eu plusieurs Raja Vikramaditja (2). Mais si nous faisons attention que la tradition générale en suppose l'identité, et qu'il n'y avait qu'un règne, généralement remarquable pour les Indiens, qui pût servir d'époque pour leur chronologie, nous serons alors très portés à nous conformer ici à la tradition générale et à l'opinion de presque tous ceux qui ont écrit sur la littérature indienne (3).

---

(1) Cependant le comput n'est vraisemblablement usité que dans la liturgie; car, dans la vie civile, l'ère date de Hedschira.

(2) V. *Wilford*, Mém. : *Vicramaditya and Salivahana in As. res.*, IX. *Boutley*, *ibid.* VIII, p. 243, 244, cherche à faire voir que Vikramaditja, au temps duquel vivait Kalidasa, était fils de Raja Boja, par conséquent qu'il vivait vers le onzième ou le douzième siècle après J.-C. Ses raisons seraient bonnes si elles n'étaient pas tirées d'écrits indiens, c'est-à-dire d'écrits qui confondent l'ancien avec le nouveau sans distinction aucune.

(3) On pourrait aussi tirer de quelques inscriptions, comme de celles qui ont été recueillies dans les *As. res.*, I, p. 123, 134, 254, des preuves indirectes en faveur de cette opinion. Le même homme, qui dans l'inscription s'appelle Amara-Deva, est

Ensuite, on n'est sans doute pas sûr non plus de la longueur de leurs années, dès le commencement de leur ère; mais leur année ne peut cependant pas être éloignée beaucoup de la véritable année solaire; pas tellement du moins que l'inexactitude, qui en serait résultée, soit très considérable; puisque, dans une histoire aussi incertaine que l'histoire indienne, il ne s'agit pas de déterminer rigoureusement l'année. Nous pouvons donc admettre avec assez de vraisemblance que Kalidasa et les huit autres pierres précieuses, qui faisaient avec lui l'ornement de la cour de Vikramaditja, vivaient dans le dernier siècle avant la naissance de J.-C. (1). Mais aussi ce n'est qu'avec surprise que nous remarquons qu'une époque qui doit avoir été rendue très brillante par des esprits si distingués, a été presque entièrement défigurée et obscurcie dans les récits de la postérité (2): non pas que la barbarie ait succédé à ces temps de lumières, mais seulement par la faute du peuple qui ne savait exprimer sa reconnaissance et son amour pour les grands hommes, pour ses pères intellectuels et ses maîtres, que par les fables idolâtriques qu'il en racontait, au lieu de s'en tenir à la pure vérité de l'histoire.

Mais comme nous n'oublions pas que, dans ces recherches sur la littérature indienne, notre but est d'arriver au

---

appelé ailleurs Amara-Sinha, l'une des neuf pierres précieuses de Vikramaditja; l'inscription est de l'année 1005 après Vikramaditja, par conséquent du dixième siècle après J.-C.; puisqu'à cette époque on dut rappeler le temple élevé par Amara-Sinha, celui-ci était donc évidemment plus ancien que Raja-Boja.

(1) L'ère de Vikramaditja se compte de l'année 56 avant la naissance de J.-C. Les neuf pierres précieuses s'appellent *Dhanvantari*, *Kschapanaka*, *Amara-Sinha*, *Sankou*, *Betalabhatta*, *Ghatakarpoura*, *Kalidasa*, *Varaha-Mihira* et *Bararouchi*. *As. res.* VIII, p. 242. Les plus connus de ces auteurs ont été imprimés.

(2) V. *Wilford*, Mémoire cité plus haut.

moins à quelque vraisemblance sur ce qui nous a été transmis par les Indiens relativement à leur philosophie décousue et remplie de contradictions, nous ne pouvons pas nous empêcher de faire une remarque générale à l'égard de ceux qui ne font pas la moindre difficulté d'accorder la plus haute antiquité à tout ce qui porte la couleur indienne, et qui voudraient pouvoir dériver de l'Inde ce que tous les peuples ont de science et d'institutions vitales. On soutient que toute la civilisation humaine est plus ancienne chez les Indiens que chez les Européens (1); et ceux qui élèvent de semblables prétentions sur des raisons aussi superficielles ne manquent jamais de conclure que, parce que telle ou telle chose a été là plus tôt, c'est de là qu'elle nous est venue. Mais un fait puissant, le seul qui paraisse comme un point d'arrêt vraisemblable dans les récits des Hindous, je veux dire la date que nous pouvons assigner au siècle de Wikramaditja, d'après des témoignages tous dignes de foi, ferme la porte à des assertions aussi peu fondées. L'art dramatique, qu'on regarde avec raison comme le chef-d'œuvre de la poésie, et comme la fleur d'une littérature qui marche régulièrement et librement, avec conscience de ses fins, est plus récent de trois à quatre siècles chez les Indiens que chez les Grecs (2); d'où l'on peut justement conclure que la meilleure marque d'une grande civilisation dans les sciences et dans les arts a paru plus tard dans l'Inde qu'en Grèce.

---

(1) *A.-W. Schlegel*, préface du Bhagavad-Gita, p. xxv, dit : Quod si omnia, quæ ad cultum humanitatis spectant, longe antiquiora apud Indos et Ægyptios, quam apud Græcos fuisse constat : quidni illis Pythagoram suum vel Platonem concedemus multis sæculis, antequam hi, quos nominavi, philosophi, et ipsi secerdotum Ægyptiorum disciplina imbuti, in Græcia florerent ?

(2) Nous voulons parler de l'époque la plus remarquable de la littérature indienne, comparée à la littérature grecque au

Nous ne devons cependant pas en conclure inconsidérément que les périodes précédentes de la littérature indienne, avant le siècle de Wikramaditja, soient plus récentes que les périodes correspondantes chez les Grecs. Les chants qui ont produit le Ramajana pourraient être plus anciens que ceux mêmes d'Homère; nous ne portons donc pas de jugement là-dessus; car on ne peut pas déterminer, même approximativement, combien une période de développement peut avoir duré chez un peuple. Cette durée dépend tout à la fois et des circonstances extérieures et de l'activité interne du peuple. Et comme nous restons fidèles à notre persuasion que l'Inde a été l'un des plus anciens foyers de la civilisation humaine, nous sommes portés à considérer les premières périodes des poésies héroïques et des Védas comme ayant duré fort long-temps; et les raisons qui nous font embrasser cette opinion ne sont pas sans quelque poids. Car les Indiens, comme les Chinois, semblent toujours avoir vécu dans un certain isolement des autres peuples; leur organisation primitive, prise du caractère du peuple, l'exigeait : nous ne voyons pas non plus chez eux d'entreprises guerrières ou commerciales au dehors, aucune colonisation (1), aucun voyage dans les pays étrangers pour s'instruire, comme nous en voyons chez les Grecs; tout, chez les Indiens, reste dans les limites de l'ancien ordre de choses. Mais tel est justement ce qui fait la différence entre celui qui reste dans ses foyers et celui que le besoin d'agir et l'audace poussent à tenter quelque excursion ou quelque entreprise chez l'étranger, que l'un ne s'éloigne de l'antiquité qu'avec une lenteur extrême, apercevant toujours,

---

temps de Périclès. Mais il s'ensuit aussi peu qu'il n'ait pas pu exister avant Kalidasa un poète plus grand que lui, que nous sommes peu de l'avis de mettre les poésies homériques au dessous des tragédies de Sophocle.

(1) Il est vrai qu'on a beaucoup parlé de colonies sacerdotales des Indiens, mais ce ne sont là que des conjectures.

autant du moins qu'il peut réfléchir sur lui-même, un avantage, quoique faible, dans son étroit horizon, tandis que l'autre, au contraire, courant après le nouveau, cherchant même à le produire, n'acquiert pas seulement une plus grande habileté dans des occupations traditionnelles, mais tente aussi des voies toutes nouvelles (1). Il est arrivé de là, non seulement chez les Indiens, mais encore chez d'autres Orientaux, qu'ils ont trouvé des secours pour les besoins les plus pressans de la vie; qu'ils ont même acquis, dans ce genre d'industrie, une étonnante habileté; mais que très peu d'entre eux sont parvenus, comme les Européens, à réunir dans une égale mesure la satisfaction des besoins corporels et les jouissances de l'esprit. Un autre obstacle à un rapide développement chez les Hindous, c'était évidemment l'organisation par castes. Primitivement, la caste des Brahmanes seule pouvait s'instruire; et, dans la réalité, il n'y a guère que les Brahmanes qui aient fait quelques progrès dans la civilisation (2). Mais comme cette caste fut instituée et formée pour conserver les traditions religieuses et pour présider aux pratiques du culte, elle y trouva toutes ses occupations, toute sa puissance et toute sa dignité : on ne pouvait donc pas s'attendre facilement à rencontrer dans cette caste une libre culture des arts et des sciences. L'organisation par castes doit être partout favorable aux premiers développemens de la vie intellectuelle, mais elle sera toujours contraire à la véritable liberté d'esprit, ainsi qu'au développement viril des peuples. En fait, quand on vient à considérer l'organisation sociale du peuple indien, il est impossible de présumer que le peuple

(1) Les anciens avaient déjà reconnu cette différence entre les Lacédémoniens et les Athéniens.

(2) Nous trouvons dans les traditions des Hindous quelques exceptions qui ont une importance historique, par exemple, Bhartri-Hari, frère de Vikramaditja.

et les savans aient pu recevoir du dehors une impulsion qui les ait fait sortir de la raideur de leurs formes avant d'avoir été constitués librement.

Après ces observations générales, nous rappellerons encore quelques traditions sur le siècle de Vikramaditja : elles renferment plusieurs particularités. Nous trouvons parmi les neuf pierres précieuses, outre le poète Kalidasa, plusieurs autres savans, Amara-Singa et Bararouchi, deux lexicographes, et Varaha-Mihira, astronome, ainsi que le frère de Vikramaditja, Bhartri-Hari, auteur d'un ouvrage grammatical. Il est étonnant de trouver, à l'époque du plus grand éclat de la poésie, chez un peuple qui doit s'être entièrement formé de lui-même, un développement scientifique déjà assez avancé pour que la grammaire et la lexicographie, non seulement y soient cultivées, mais y soient même portées au plus haut degré de perfection auquel ces deux arts aient atteint chez ce peuple, au rapport de la tradition (1). Cette tradition va même plus loin, car elle dit que Bhartri-Hari est appelé le deuxième successeur de Panini, le plus célèbre grammairien des Hindous, dont il a perfectionné les règles : et Panini n'est pas le plus ancien grammairien, car il parle lui-même de prédécesseurs dans sa science dont il a corrigé les règles (2). Nous devrions supposer d'après cela, que, sans avoir rien emprunté des autres peuples par la tradition, la grammaire a pu commencer chez les Hindous avant que leur langue se fût prêtée à rendre les plus grandes beautés, ce qui serait contraire à l'idée que la grammaire commence à se former lorsque l'activité littéraire d'un peuple, venant à se ralentir, la réflexion s'applique aux productions intellectuelles. Il en est de même pour la lexicologie. Quoiqu'il y ait bien là quelque invraisem-

(1) Sur le Lexicon d'Amara-Sinha, v. *Colebrooke*, *As. res.*, VII, p. 214 ; sur Bararouchi, *ib.*, p. 218.

(2) *Colebrooke*, l. l., p. 202, etc.

et encore moins peut-on conclure la haute antiquité de la philosophie indienne d'après ce que nous en trouvons d'ailleurs dans des abrégés, puisque la plupart des extraits qui les composent sont pris de commentaires certainement très récens, et dont le texte même trahit, du moins en partie, l'esprit d'une science toute de formules mortes. Ainsi, ne devant pas conclure de notre ignorance à la non-existence, nous nous trouvons dans l'impossibilité de juger d'après les traditions historiques de l'âge de la philosophie indienne.

N'ayant que des moyens secondaires historiques, il ne reste plus, si nous ne voulons pas garder un silence absolu sur une matière dont on s'occupe beaucoup maintenant, qu'à exprimer quelques conjectures, assez hasardées, sur l'histoire de la philosophie indienne, ce qui vaut mieux encore que de suivre avec un air de sécurité des traditions qui ne méritent aucune confiance (1). Cependant, pour restreindre le cercle de nos conjectures, nous supposerons que les Hindous ont trouvé d'eux-mêmes leur philosophie; sans avoir été soumis à aucune influence extérieure, sans faire attention à l'occasion que le voisi-

---

1000 ans. *Transact. of the royal As. soc.*, p. 441. Le second ouvrage est de Sancara Atscharja, le célèbre restaurateur de la philosophie Vedanta, dont le siècle est fixé très différemment, mais qui certainement vivait long-temps après J.-C., peut-être 900 ans.

(1) Il est peu de personnes parmi celles qui connaissent les traditions, qui trouvent notre assertion trop forte. Je n'en veux pour preuve que ce que dit Colebrooke lui-même. Après nous avoir fait connaître la légende de Kapila, le prétendu fondateur de la philosophie Sankhja, il émet cette conjecture: que Kapila pourrait très bien n'être pas un personnage historique. *Transact. of the royal As. soc.*, I, p. 22. Guill. de Humboldt a dit la même chose de Vjasa, le prétendu auteur de la philosophie Mimansa, dans la Bibl. indienne de Schlegel, puisqu'il le compare aux neuf muses des Grecs, qui passent aussi pour avoir inventé et inspiré toute sorte de choses.

sage des Grecs et les relations politiques qu'ils ont eues avec ce peuple, leur ont pu fournir d'arranger à leur manière les idées grecques (1), de la même manière qu'ils ont évidemment reçu dans leur mythologie des traditions chrétiennes et musulmanes.

Le développement de la philosophie indienne a un rapport très intime avec la religion des Hindous; car comme tout ce qui s'est fait chez ce peuple a une physionomie religieuse, la philosophie indienne la plus récente porte encore des marques de son origine, puisqu'elle s'annonce comme l'explication de l'interprétation des Védas. Nous sommes donc obligés d'entrer ici dans l'examen de l'histoire religieuse de l'Inde; mais il suffira pour notre objet d'en indiquer l'essentiel. La religion des Hindous n'a pas toujours été la même, elle a eu plusieurs périodes de développement, de la même manière que les écrits qui jouissent parmi eux de quelque respect religieux se sont insensiblement augmentés. Nous pourrions en conséquence de cette multiplication de leurs livres sacrés, admettre chez les Hindous trois périodes de développement religieux: savoir la période des Védas, celle des grands poèmes héroïques, et celle des Pouranas. Dans la majeure partie des Védas, il n'est question que de la religion naturelle: c'est-à-dire, que les forces de la nature, qui se manifestent à l'homme de la manière la plus énergique ou la plus surprenante, telles que les étoiles et les élémens, sont honorés comme autant de divinités: il n'y est pas question au contraire de l'incarnation de Dieu sous la forme humaine. Colebrooke observe, à la vérité, que dans quelques parties du quatrième Véda, il est question du culte de Rama et de Krischna, mais il signale ces passages comme ceux qui

(1) On trouve dans l'Oupnek'hat des traces évidentes de doctrines dont on peut indiquer l'origine grecque; cependant on n'en peut rien conclure eu égard à la qualité de cette traduction.

trahissent une origine récente, tant parce que toute la quatrième partie des Védas est suspecte, que parce que ce culte n'est pas d'accord avec le caractère du reste des Védas (1). Quant au culte primitif de la lune et du soleil chez les Hindous, une preuve de sa grande antiquité me semble résulter de ce que leurs héros et leurs rois étaient considérés comme fils de la lune ou du soleil. L'animation universelle et la révolution genérale de la nature, comme conformes à la doctrine de l'émanation et comme favorables à celle de la métempsycose, semblent donc faire partie des croyances fondamentales des Hindous (2). Ces idées se retrouvent aussi dans toutes leurs doctrines subséquentes; de là une grande vraisemblance en faveur de cette opinion des interprètes : que les nombreuses divinités mentionnées dans les Védas peuvent se réduire à trois, l'air, le feu, et le soleil, mais que ces trois divinités n'en représentent au fond qu'une seule, celle que l'index de Ritch-Véda appelle la grande âme (3). Ce qui confirme encore cette opinion, c'est qu'en général les formes, les attributs de chaque divinité particulière ne sont point déterminés dans les Védas, mais que la confusion de ces divinités perce à travers les différens noms et les formules d'invocation diverses; de telle sorte qu'on peut encore y reconnaître le sentiment de l'unité de Dieu. Chez un peuple, dont la religion part essentiellement de l'unité de sa caste sacerdotale, le sentiment de l'unité de Dieu ne pouvait se perdre facilement. Mais ce monothéisme est sans doute

(1) *As. res.*, VIII, p. 493, etç. Cf. 398. Les principaux objets du culte sont nommés : le firmament, le feu, le soleil, la lune, l'eau, l'air, les génies tutélaires, l'atmosphère et la terre.

(2) Je ne m'exprime dubitativement que parce qu'on ne peut juger de l'antiquité des parties des Védas, sans avoir vu l'original, et sans en comprendre la langue. Autrement il serait facile de démontrer cette opinion par des hymnes, comme par celles qui sont rapportées dans les *As. res.*, VIII, p. 402.

(3) *As. res.*, p. 396.

mêlé d'une très grande variété de formes polythéistiques. Peut-être n'y a-t-il rien de plus instructif dans l'antiquité indienne que la transparence, si je puis ainsi dire, de sa mythologie, qui nous fait connaître comment, au sentiment général de la divinité, s'unit le sentiment particulier qu'en font naître les phénomènes divers, et comment par conséquent de l'idée d'un seul Dieu naît l'idée de plusieurs dieux.

On trouve dans les Itihasas un tout autre point de vue religieux, qui est cependant tiré des Védas mêmes. On y honore les héros et les prêtres pénitens. C'est la marche naturelle de toutes les religions polythéistiques, que des hommes divinisés et des dieux faits hommes soient substitués aux forces divinisées de la nature. Il fallait déjà avoir un développement historique considérable et d'un intérêt général pour avoir commencé à faire des héros, des prêtres, et en général, de tous les bienfaiteurs de l'humanité, ou, de tous les parfaits modèles de bien, des objets d'une vénération universelle. Indra lui-même, roi des dieux inférieurs, ou bien encore la divinité en général (car on ne peut attendre ici une grande précision), qui signifiait d'abord le firmament, est représenté dans les poèmes héroïques comme un homme qui s'était élevé à la dignité divine par des sacrifices (1); Rama et Krischna ont apparu comme hommes, et se sont ensuite élevés au rang des dieux : il en est de même de Bouddha, lorsqu'il est honoré comme avatar de Vischnou. De là un véritable polythéisme, le culte de plusieurs dieux, et non un culte d'un seul dieu sous différentes formes. Car la personnification de la divinité exige nécessairement des unités

(1) Déjà, dans un Oupanichad des Védas, il est question du couronnement d'Indra comme roi des dieux. *As. res.*, VIII, p. 409. Il n'est cependant pas dit qu'il eût été homme. Du reste, cet Oupanichad doit, par plusieurs raisons, être considéré comme récent.

de dieux exactement limitées. Il faut remarquer, comme caractère de la mythologie indienne, que ce ne sont pas proprement les actions héroïques qui méritent l'apothéose, mais les sacrifices par excellence, c'est-à-dire, les sacrifices de chevaux, ou les expiations, et les mortifications de tous les appétits terrestres. Si un roi fait un sacrifice de chevaux, ou qu'il s'ensevelisse dans la solitude des déserts pour se livrer à des actes d'austérité et s'abîmer dans la contemplation la plus profonde, alors Indra et les dieux tremblent dans le ciel, de crainte qu'il ne les précipite de leur trône, car eux-mêmes ne sont pas autrement parvenus à leur dignité céleste. C'est ainsi que l'imagination des Hindous, se portant sur les hommes, et sur les phénomènes de la nature, qu'elle humanisait, y vit la divinité tantôt plus haut tantôt plus bas, et peupla le ciel indien de dieux sans nombre.

Nous trouvons donc encore ici une ressemblance avec ce qui sert de fondement à la religion des Védas. Dans l'homme parfait est aussi un phénomène particulier, et une manifestation de Dieu, plus digne de l'honneur divin que beaucoup d'autres phénomènes, susceptibles même de l'animation divine, lorsque l'homme sait dépasser les bornes d'un imparfait développement ; mais on peut négliger la question de savoir si cette victoire est remportée par des mortifications et des sacrifices. Il suffit de reconnaître comment, à ce pas rétrograde dans ce deuxième développement de la religion indienne, est aussi attaché un progrès.

Si donc l'on fait attention que la doctrine des Bouddhistes ne contient autre chose que le principe des poésies héroïques indiennes parvenu jusqu'à la conscience, et logiquement développé; puisque l'homme, qui s'affranchit des bornes par une sainte conduite, qui arrache son prochain à la dépravation du siècle, et se rend le bienfaiteur, le

libérateur du genre humain, devient un grand dieu, un Bouddha (1); on arrive ainsi, à force de recherches, à supposer que le bouddhisme est sorti de la doctrine des poèmes héroïques, ou d'une philosophie qui en dérivait. Aussi a-t-on supposé que le bouddhisme a sa source dans la philosophie sankia (2). Mais on chercherait bien en vain une analogie qui pût rendre vraisemblables ces suppositions; car, pour mon compte du moins, je ne connais aucune religion qui, se développant avec force dans sa jeunesse, ait tiré son origine d'un système philosophique, tandis que nous connaissons beaucoup d'exemples de croyances, qui, de religieuses qu'elles étaient d'abord, sont ensuite devenues l'objet d'un examen philosophique. Cette marche est conforme à la nature, puisque la foi précède la connaissance réfléchie de soi-même. Nous trouvons en outre la doctrine de la religion bouddhistique très simple, et en partie susceptible de représentations si grossières, qu'on ne peut croire qu'elle ait eu des bases philosophiques. Sans vouloir nous engager plus avant dans les questions difficiles, peut-être même insolubles, sur la naissance de la religion bouddhistique, nous ne pouvons cependant nous empêcher d'exprimer l'opinion, que le

---

(1) C'est là l'essence de la religion bouddhistique. Sa dissidence avec les autres religions sur la naissance du monde ne nous paraît pas lui être essentielle si elle n'a pas de rapport avec ce dogme. Ce qu'il y a d'essentiel encore, c'est la naissance de toutes choses d'un principe primitif non développé, appelé nature (*As. res.*, VII, p. 34, etc., 399), ainsi que la métempsycose, dont on n'est affranchi que lorsqu'on est devenu Bouddha. De là la défense de sacrifier des êtres vivans. Les Bouddhistes sont d'accord avec les Dchaïnas sur ces points dogmatiques; une différence importante entre eux, c'est que les premiers ne connaissent pas de castes. V. sur la ressemblance et la différence de ces deux sectes, *Colebrooke As. res.*, IX, p. 279, 288.

(2) Colebrooke est de cet avis. *As. res.*, VIII, p. 495.

commencement de la philosophie indienne coïncide assez avec la connaissance que les brahmanes ont eue de la religion bouddhistique. Nous donnerons plus loin les raisons de cette opinion; mais auparavant il peut être nécessaire d'étudier la troisième période de l'histoire de la religion brahmanique.

Si le bouddhisme n'est pas la transition à cette période, il en constitue au moins une partie essentielle (1); car, comme il devait conduire à la conscience du principe qui servait de base à la divinisation de l'homme, il était propre à répandre un nouveau jour sur la religion; mais il n'était pas de nature à passer dans le caractère religieux de la pensée des brahmanes, puisque cette pensée reposait essentiellement sur le monothéisme. Le principe du polythéisme anthropolatrique ne fut pas plus tôt parvenu à la conscience, comme il est arrivé dans le bouddhisme, qu'il dut s'engager dans la religion des brahmanes un combat contre lui et contre les pratiques qui en étaient la conséquence, afin de séparer de la religion l'élément polythéistique qui s'y était mêlé dans la seconde période de son histoire. La manière dont tout cela est arrivé s'aperçoit facilement dans le perfectionnement encore subsistant de la religion des brahmanes. Elle renferme tout le Panthéon des dieux, créés et embellis par l'invention poétique; mais elle allie tout cela avec la doctrine de l'unité de Dieu, puisqu'elle admet qu'il n'y a qu'un Dieu, le Dieu véritable et suprême, et que tous les autres dieux, que croit le vulgaire, sont ses serviteurs, ou, comme pensent les sages Indiens, les créations fantastiques de sa maja, de son imagination décevante. Or, il était naturel qu'avec cette manière de penser, différentes opinions s'élevassent sur la question de savoir quel est, parmi tous les dieux, le dieu

(1) Il n'est pas nécessaire à cet effet qu'il soit né dans cette période; peut-être seulement est-ce dans cette période qu'il s'est mêlé pour la première fois à la religion des Brahmanes.

suprême, le Dieu vrai. Quelque uns honorent comme tel Rama, d'autres Krischna, d'autres Sira, etc; et tous ne peuvent manquer de trouver dans ce mélange de fables de toutes couleurs des preuves à l'appui de leur opinion. La religion des brahmanes s'est ainsi divisée en plusieurs sectes, toutes divergentes par les opinions sur l'objet le plus digne de leur adoration. Je présume que la source de toutes ces croyances religieuses se trouve dans les Pouranas ; nous savons du moins que quelques uns des Pouranas appartiennent au siraïsme, d'autres au vischnouïsme (1); et les titres des autres Pouranas font présumer quelque chose de semblable.

Si donc nous devions découvrir dans ce développement de la religion indienne un commencement de philosophie, on ne pourrait guère le trouver dans les deux premières périodes; car le sentiment naturel et universel du divin dominait dans la première période, et, tel qu'il était, il ne pouvait arriver à la séparation des principes de la nature; et cependant cette distinction était la seule philosophie possible alors, parce qu'on était trop enfoncé dans l'intuition irréfléchie ou sans conscience du général. Le divin était dans ce temps encore l'infini, dont on ne devait approcher qu'avec ferveur, sans prétendre y réfléchir, et surtout sans se permettre d'en douter. La science du divin en aurait été la profanation. Or, si la première période s'est passée dans un sentiment paisible, la seconde période, au contraire, la période des grands poèmes héroïques, s'est passée dans la poésie fantastique, qui humanisa les dieux et divinisa les hommes. Si l'esprit philosophique se fût mis en mouvement à cette époque, il aurait ralenti le vol de la poésie, en séparant ce que l'ima-

(1) *Rhode*, II, p. 56, 57. Colebrooke est d'accord avec lui. *As. res.*, VIII, p. 495; *Transact. of the royal As. soc.*, I, p. 575. Il fait aussi dériver la division de la religion indienne en plusieurs sectes, de l'influence du bouddhisme.

gination tient légèrement uni. Qu'on ne se dissimule donc pas qu'aujourd'hui, comme autrefois, la philosophie ne peut occuper l'homme qu'autant qu'il s'est élevé en lui une espèce d'anarchie sur les questions qui l'intéressent le plus, sur les idées qu'il se fait de Dieu, de la nature et de sa propre destinée. Autrefois comme maintenant, comme toujours, le doute a été, est et sera le père de toute connaissance véritablement scientifique : non pas ce doute qui n'a pour objet que de se désister de toute recherche de la vérité, mais celui qui se propose la recherche même, et par elle la certitude. Ce n'est que par le choc violent des différentes manières de penser, par les combats intellectuels d'un homme avec lui-même ou avec les autres hommes, que commence la véritable liberté d'esprit, qui rend mûr pour la science, et qui porte avec elle un tout autre repos que celui qu'éprouve quiconque ne remarque pas la servitude où le retient sa manière étroite de penser, et se croit libre par cela seul qu'il n'aperçoit pas ses fers. On a dit que l'Hindou est contemplatif de sa nature, et qu'il lui a dû par conséquent être facile de s'élever à la philosophie; comme si cette contemplation inerte, que les Hindous mettent au-dessus de tout, et que leurs philosophes eux-mêmes comparent à l'état de la tortue, lorsqu'elle a retiré tous ses organes sous l'insensible écaille qui la recouvre, pouvait être la condition, la méthode, ou la voie de la philosophie ; comme si, pour arriver à la véritable science, l'observation active des sens, un regard vaste et vivant, arrêté sur le monde pour distinguer et pour comprendre les phénomènes et leurs causes, n'étaient pas mille fois préférables ! En effet, lorsqu'il nous est arrivé quelquefois de nous représenter vivement l'inclination de l'Hindou à se replier solitairement sur lui-même, et à se livrer à ses devoirs religieux, lorsque nous avons réfléchi à la force de ses préjugés, nous avons justement pensé que la philosophie n'a pu naître dans l'Inde que par un mouvement extérieur. Leur religion était au

moins très propre, d'une part, à tenir long-temps en repos la réflexion par la satisfaction, quoique superficielle, du sentiment religieux, d'autre part, à donner de l'occupation à l'esprit en excitant l'imagination. Nous conviendrons néanmoins qu'il s'est produit parmi eux une matière intellectuelle fermentescible; mais elle n'a dû se manifester dans toute sa force qu'avec les dissensions religieuses, et avec le doute religieux qui les suit. Dans les deux premières périodes de l'histoire de la religion indienne, la philosophie n'a pu, suivant toute vraisemblance, exister chez les Hindous (1). Nous pourrons donc nous attendre avec un peu plus de vraisemblance à trouver le développement de la philosophie indienne, lorsque le bouddhisme sera connu dans l'Inde, et que les disputes religieuses y seront entrées avec lui et par lui.

Plusieurs traditions importantes sont favorables à cette opinion. Je dis à cette opinion; car il n'y a pas de certitude. Nous commencerons par les plus récentes. Un grand nombre des plus célèbres commentateurs des écrits philosophiques, comme aussi plusieurs auteurs d'ouvrages philosophiques originaux, sont considérés comme les soutiens de la foi orthodoxe, et comme les zélés adversaires du bouddhisme, du dschinisme, qui lui ressemble beaucoup, et d'autres sectes encore. Tels sont Koumarila, Bhatta, Sankara, Atscharja, Vopadeva et d'autres (2), qui vivaient long-

(1) Fr. Schlegel semble même en convenir, lorsqu'il dit, op. c., p. 93, qu'il n'appellera pas systèmes philosophiques les opinions des Hindous, « quoiqu'elles aient été exposées systématiquement par la suite, mais non à l'époque de leur formation; » seulement il n'aurait pas dû dire qu'elles avaient été « originairement quelque chose de plus que de simples opinions philosophiques. » Il semble qu'il lui ait ici pris fantaisie de faire l'éloge de l'innocence de l'enfance; mais il n'aurait pas dû le faire aux dépens de la liberté humaine.

(2) *Transact. of the royal As. soc.*, I, p. 441; *As. res.*, VII, p. 214, note.

temps après la naissance de J.-C. Le but d'autres écrits philosophiques doit avoir été de concilier entre elles les différentes sectes des brahmanes (1), et de faire voir que les points dogmatiques sur lesquels roulait le différend ne sont point essentiels (2). La doctrine de ces écrits conciliateurs est très propre à amener une pacification. Enfin, la plupart, ou plutôt toutes les sectes philosophiques des Hindous, comme les partisans des philosophies Sankhja, Niaja, Mimausa, Védanta et Vaiseschika, déclarent que leur but est d'expliquer les Védas (3), but qui ne pouvait avoir un sens et une importance que lorsque différentes sortes d'explications des principes religieux eurent pénétré parmi les Hindous. Ainsi, tout nous porte à rechercher l'origine de la philosophie indienne, à l'époque où les dissensions religieuses atteignirent un tel éclat, que l'on dut en chercher la conciliation en remontant aux premiers principes. Déjà aussi les écrits fondamentaux de la philosophie Mimansa et de la philosophie Sankhja contiennent une grande polémique contre les bouddhistes et contre les dschaïnas(4). C'est ainsi que s'établit toujours le rapport de la philosophie à la religion, pour peu que celle-ci fournisse à la première une matière de considération scientifique.

---

(1) *As. res.*, VII, p. 280.

(2) On ne doit pas en être très étonné, parce que la doctrine de la Maja rend beaucoup de choses possibles et même faciles; mais il y a tout lieu d'être surpris que dans une inscription de 1368 après la naissance de J.-C., il soit dit qu'il n'y a aucune différence entre la religion des Vischnouites et celle des Dschaïnas, quand cependant ceux-ci rejettent l'autorité des Védas. *As. res.*, IX, p. 270. Suivant les *Trans. of the royal As. soc.*, I, p. 536, cette inscription semble n'avoir été qu'une ruse politique.

(3) *Colebrooke Transact. of the royal As. soc.*, I, p. 94, 97, 113, 439, 550.

(4) *Transact. of the royal As. soc.*, I, p. 550.

Si une philosophie précède la religion, elle peut devenir la mère d'une foule d'hérésies, sauf aussi à servir plus tard à les combattre; mais, si aucune opinion philosophique n'a précédé la religion, la philosophie ne remplit que ce dernier rôle.

Je pourrais aussi rappeler ici quelques traditions qui paraissent indiquer l'union de la philosophie indienne avec la religion des bouddhistes, des dschaïnas et des sectes brahmaniques. Je dois remarquer, au sujet des Hindous d'à présent, qu'ils considèrent ordinairement les bouddhistes et les sectateurs de Dschinas, comme une seule secte: et en effet, il y a des ressemblances frappantes, non seulement dans leurs dogmes, mais aussi dans leurs traditions sur la naissance de leur religion, en remontant, non pas aux temps purement fabuleux, mais à ce qu'ils disent avec quelque vraisemblance du temps et du lieu où ces religions apparurent. Tout ce qu'ils racontent des Bouddhas et des Dschinas anciens, c'est-à-dire des premiers saints qui ont paru sur la terre pour le salut de l'humanité, et qui sont parvenus à la dignité divine, est tout-à-fait en dehors de l'histoire. Le dernier Bouddha s'appelle *Gautama* ou *Gotama*, et l'un des disciples les plus distingués du dernier Dschina porte aussi le nom de Gotama. Les bouddhistes et les dschaïnas attribuent une partie de leurs livres saints à deux Gautamas (1). Ces deux sectes s'accordent aussi passablement sur le lieu et le temps de l'apparition de leurs sages, si bien qu'on peut à peine douter, pour se conformer au jugement de Colebrooke, qu'elles ne soient deux branches d'une seule souche (2). Mais il est digne de remarque que le même

---

(1) *Transact. of the royal As. soc.*, I, p. 533, 558.

(2) *Ibid.*, p. 520 etc. Colebrooke dit encore, pour faire voir l'affinité des deux sectes, qu'elles ont toutes deux employé dans leur langue sacrée le pali ou le prakrit. Cependant il dit aussi

Gautama ou Gotama (1) est considéré comme l'auteur de la philosophie Niaja (2), et que Kanada, qui est aussi le fondateur de la philosophie Vaiseschika, philosophie qui a une analogie frappante avec la philosophie bouddhistique (3), est surnommé Kasjapa, nom commun aussi à l'avant-dernier bouddha, tandis que le dernier dschina doit être de la race de Kasjapa (4).

Ces coïncidences, quoique purement nominales, semblent cependant trop précises pour devoir être attribuées au hasard. J'ajoute encore que les partisans de la philosophie mahesvara, qui honorent Siva, rapportent leur doctrine aux révélations de Siva, que les vischnouites rapportent la leur aux révélations de Vischnou (5), et que les brahmanes orthodoxes et les semi-orthodoxes attribuent leur système de philosophie aux anciens sages des Védas, comme Dschaimini, et au collecteur des Védas, Vjasa. Tout cela semble prouver que la philosophie des Hindous s'est élevée sur des divisions religieuses: non pas que nous supposions, avec les traditions rapportées, que les chefs des sectes religieuses aient été aussi les auteurs des systèmes philosophiques; mais il nous semble que ces traditions prouvent seulement que ceux qui formèrent les différentes branches de la philosophie indienne avaient sous les yeux les dogmes d'une secte religieuse, en sorte que leurs travaux présentent le même aspect que ceux des chefs de ces sectes.

---

que les bouddhistes ont des livres sacrés écrits en sanskrit. *Transact. of the royal As. soc.*, I, p. 558, note.

(1) Colebrooke regarde le mot Gautama comme *patronymique* de Gotama (op. cit., p. 522), ce qui n'est cependant pas admis par les Hindous. *Ibid.*, p. 538.

(2) *Hamilton*, *ibid.*, p. 524, 538.

(3) *Ibid.*, p. 560, 565.

(4) *Ibid.*, p. 521, 565.

(5) *Ibid.*, p. 570, 575.

Cela posé, on aurait en quelque sorte un point chronologique fixe pour l'histoire de la philosophie indienne, si l'on pouvait déterminer l'époque où les différentes opinions religieuses commencèrent à paraître chez les Hindous. Cependant le défaut de précision des chroniques indiennes laisse là-dessus d'épaisses ténèbres, et peut-être que le quelque accord qui existe sur ce point dans les traditions n'est qu'une sorte de fascination d'un attrait dangereux; ou peut-être encore a-t-il été occasioné par les calculs des Européens qui le cherchaient. Quoi qu'il en soit, il nous est permis de faire connaître ce qui est accordé: c'est que l'on compte à Ceylan 542 ans depuis l'apothéose de Gautama-Bouddha jusqu'à la naissance de J.-C., à Siam et chez les Birmans 546 ans, et que les Dschaïnas placent l'apothéose de Mahavira, le maître de Gautama, environ 600 ans avant la naissance de J.-C. (1).

Si l'on ajoutait foi à ces documens, on devrait placer le commencement des divisions religieuses dans les Indes, à peu près vers l'époque où Thalès et Pytha-

(1) *P. a Bohlen, de Buddhaismi origine et ætate definiendis. Regiom.*, 1827, p. 27; *Colebrooke*, l. l., p. 521. Bohlen observe que plusieurs peuples comptent leurs années du temps où ils ont reçu la religion bouddhistique; je n'ai pu arriver là-dessus à aucun résultat certain. Mais quelques uns de ces calculs semblent, sans aucun doute, se rapporter à une ère qui commence à l'apothéose de Bouddha ou de Dschina. On aurait à désirer des renseiguemens certains sur la question de savoir si ces calculs sont encore maintenant en usage, ou combien de temps ils l'ont été. Jones a fixé le temps de Bouddha environ 1000 avant la naissance de J.-C.; il a été suivi en cela tout récemment par *J.-J. Schmidt*, sur les rapports des doctrines gnostico-théosophiques avec le bouddhisme. *Leipz.* 1828, p. 8. Cette opinion repose sur la connaissance que l'on croit avoir de l'année de la naissance de Bouddha; mais ces documens n'ont, à mon avis, aucune valeur historique.

gore philosophaient chez les Grecs. Mais il faut observer encore que l'attaque des brahmanes contre les doctrines bouddhistiques ne semble pas avoir commencé aussitôt après l'apparition de ces doctrines dans les Indes ; on devait plutôt avoir été porté d'abord à donner à Bouddha une place dans le panthéon indien, quoiqu'il eût rejeté les doctrines des Védas, puisqu'il fut honoré comme une incarnation de Vischnou (1). Et l'on n'en sera pas étonné, en effet, si l'on fait attention qu'à l'époque où la chose arriva, les principes des deux sectes religieuses n'étaient pas encore sentis d'une conscience claire. Ce fait seul explique donc comment, dans les temps postérieurs, le culte de Bouddha pouvait être uni au brahmanisme (2). Mais comme on remonta aux principes par les froissemens continuels entre les deux partis religieux, il dut arriver que les brahmanes, formés à la science, cherchassent à attaquer par des doctrines philosophiques les bouddhistes, contre lesquels ils ne pouvaient argumenter des livres sacrés. La seule chose donc que nous puissions dire, c'est que ce ne fut que postérieurement à l'époque dont nous avons parlé, que la philosophie commença à se développer parmi les Hindous ; mais combien de temps après, c'est ce que nous ne pouvons décider.

Si nous avons réussi à déterminer, avec une vraisemblance propre à nous encourager, jusqu'à ce qu'il se présente quelque chose de mieux, l'époque depuis laquelle les Hindous ont pu commencer à philosopher, nous devons naturellement désirer d'en déterminer une autre, avant laquelle on puisse supposer qu'ils ont vraisemblablement dû avoir philosophé. Les plus an-

---

(1) Gita-Govinda, traduit par Majer, p. 26, 27.

(2) Témoin, par exemple, une inscription composée par un serviteur de Brahma, dans laquelle est loué le cœur tendre de Bouddha. *As. res.*, IX, p. 408, etc.

ciens monumens des Grecs sur les Indes pourraient nous garantir un point ferme, si nous les trouvions assez précis pour pouvoir en conclure un développement réel de la philosophie chez les Hindous. Mais si nous considérons le sens des paroles des narrateurs plutôt que ces paroles mêmes, alors nous verrons qu'ils ne peuvent nous être d'aucun secours. Car, quoiqu'ils parlent beaucoup de philosophes et de sophistes disputeurs parmi les Hindous, ces mots ne prouvent rien dans la bouche des Grecs, qui appellent aussi philosophes les druides des Gaulois et les prêtres des Juifs (1); et ce que les Grecs nous rapportent des opinions des Brahmanes est plutôt d'accord avec les dogmes religieux qu'avec les doctrines philosophiques. Tout ce qu'on pourrait tirer de ces témoignages pour notre objet, c'est que, au temps où les Grecs connurent les Hindous, ceux-ci étaient divisés en sectes qu'il serait difficile de déterminer exactement, faute de renseignemens suffisans (2).

Si l'on reflèchit cependant au long temps qui sé-

---

(1) Néarque et Mégasthènes, qui, parmi les anciens chroniqueurs grecs, ont vu l'Inde, ne semblent pas avoir eu assez de philosophie pour avoir pu observer l'état de celle de l'Inde. Mégasthènes est caractérisé à cet égard dans *Clem. Alex. Strom.*, I, p. 305. *Sylb.*, il dit : Απαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων. On voit du reste comment Strabon se défie des relations des Grecs sur les Indes, liv. 15, in ppio.

(2) Il n'est pas facile de dire quelle espèce de gens c'étaient que les Prammes, les Germanes ou Sarmanes, ou Samanæer, quand il n'est pas même sûr si les Sarmanes ou Samanés étaient des Indiens ou des Perses, parce que le mot Inde était bien moins déterminé pour les Grecs que pour nous. *As. res.*, IX, p. 299; *P. a Bohlen*, l. l., p. 33 etc. *Bayer*, *Hist. regni Græcorum Bactr.*, p. 21. On ne sait à quelle source a puisé *Clément d'Alexandrie*, *Strom.*, I, p. 305, qui, le premier, parle de Bouddha.

pare vraisemblablement l'apparition de la religion bouddhistique des premières relations que les Grecs eurent avec les Indiens, il semble alors peu douteux qu'il régnait déjà à cette époque une sorte de philosophie chez les Hindous. On doit cependant rester dans un doute modeste sur la question de savoir si cette philosophie a pu être celle qui a reçu son développement et une sorte de culte dans les temps les plus récens de la littérature sanscrite. Malgré cela, on ne pourrait pas admettre que la philosophie des Hindous, à l'encontre de tout ce qui tient au développement de l'humanité, ne s'est pas formée insensiblement. Mais alors il est naturel aussi que des essais imparfaits dans la science soient mis dans l'ombre par des travaux postérieurs plus complets, et qu'ils tombent même dans l'oubli, si la tradition les passe sous silence. Or, comme cette tradition manque chez les Indiens, on peut donc présumer seulement qu'il n'y a que le développement moins imparfait de la philosophie indienne qui nous ait été conservé dans les ouvrages que nous possédons, et qu'on ne peut y trouver que des traces fort imparfaites de la philosophie indienne antérieure.

Nous reviendrons plus tard sur ce qu'on peut conjecturer de ces vestiges de la philosophie la plus ancienne. Auparavant, nous devons encore dire notre opinion sur le temps où le développement moins imparfait de la philosophie indienne peut avoir eu lieu. C'est une loi générale du perfectionnement humain, qu'il n'y a pas de mouvement scientifique de l'esprit qui ne soit mêlé de quelque mouvement philosophique : le fait est aussi facile à démontrer historiquement que rationnellement. Mais la philosophie n'est pas seulement une condition nécessaire du perfectionnement scientifique, elle est à son tour soumise à ce perfectionnement, ainsi qu'à tout perfectionnement intellectuel de l'homme. On peut remarquer dans

les individus et dans les peuples que la philosophie ne se rattache pas aux objets de l'activité intellectuelle, auxquels ils s'adonnent avec succès dans l'enfance ou dans la jeunesse. Elle demande la maturité de l'âge; et si la poésie n'a pas de meilleur temps que l'âge de vie et de feu de l'imagination dans la jeunesse de l'homme, et si même l'on peut dire d'elle qu'elle conserve à l'esprit la fraîcheur du jeune âge, la philosophie est au contraire l'œuvre de la réflexion sur toutes choses, et le fruit long à mûrir d'un regard profond jeté sur le cours de la nature et d'une expérience acquise par de nombreuses observations. Si donc nous pouvons considérer les Indiens comme un peuple qui avait assez de talent pour se livrer avec succès aux arts et aux sciences, et qui développa ces talens presque sans aucune instruction étrangère, sans le secours de la tradition, alors il est à présumer qu'ils acquirent quelque habileté dans les arts avant d'en acquérir dans les sciences. Nous pouvons supposer ensuite qu'à la vérité plusieurs tentatives en philosophie ont pu avoir été faites de très bonne heure parmi les Hindous, mais qu'elles n'ont dû constituer une philosophie qui exprimât suffisamment toute leur façon de penser scientifique dans différentes directions et dans différentes sectes, qu'à l'époque où leur poésie se fut développée à un tel point qu'ils eurent parfaite conscience de l'art. Il faut soigneusement distinguer deux espèces de développemens philosophiques, comme deux espèces de développemens poétiques; et les deux espèces de chacun de ce deux genres de développement ont entre elles, d'un genre à l'autre, une grande analogie. Il y a un art, enfant de l'heureuse nature, qui chante, parce qu'il ne sait pas faire autre chose; il n'a pas le choix : son chant, comme on l'a dit, est l'expression spontanée et toute naturelle de ce qu'il éprouve et même de ce qu'éprouve toute sa nation. Son frère, qui choisit, qui réfléchit, qui a des desseins, et qui poursuit des fins, est tout autre chose; c'est l'art qui a

conscience de l'art. Sa vie n'est plus tellement à l'unisson avec le sentiment de toute la nation, qu'elle ne soit que l'organe de ses justes intonations; l'artiste sait que tous ne pensent pas ce qu'il pense; il doit réfléchir sur la manière de séduire les autres hommes; il doit pouvoir comparer opinion à opinion, afin de s'attirer les suffrages sur sa manière de voir la vie et le monde. Cet art suppose donc le développement de l'intelligence; et comme l'entendement n'est développé en grand que dans la science, il suppose par conséquent un développement scientifique qui se trouve toujours mêlé d'un peu de philosophie. Mais cette espèce de philosophie, qui doit précéder la poésie perfectionnée, est encore chancelante; elle tient encore de la nature de la poésie, puisque les directions individuelles sont sorties de la masse du peuple, et qu'elles ont pu parvenir à une conscience objective. Cette philosophie est naturellement tâtonneuse et se réduit à un aperçu qui s'exprime de différentes manières; elle est encore proche parente de la poésie, puisqu'elle se conforme plutôt au caractère propre de celui qui philosophe, au sentiment qu'il a de la vérité, qu'elle ne se produit par un regard général sur l'objet tout entier de la science, qui doit le développer suivant des principes valables universellement. Le fait paraît évident lorsqu'on fait attention à la forme de l'exposition de cette philosophie, forme amie des images poétiques, et qui raconte plutôt qu'elle ne démontre. Elle est encore mue, comme la poésie de la nature, par un ressort dont elle n'a pas conscience, par un principe qui s'ignore. Mais c'est précisément pour cette raison qu'elle ne peut avoir aucune consistance chez un peuple qui s'efforce d'arriver à la conscience de lui-même. Un tel peuple cherchera une philosophie qui ne résulte pas de l'inclination propre de l'individu, mais du caractère général de la nation, et qui puisse exprimer ses mœurs domestiques, religieuses, scientifiques et politiques, et les ramener à la conscience de la pensée. Mais si elle doit

élever la vie artistique du peuple à la conscience d'elle-même, c'est la preuve qu'elle ne peut remonter au-delà de l'époque où l'art avait cette conscience. On pourrait supposer même, d'après tout le cours de la vie humaine, que la philosophie n'a pu se développer que postérieurement à l'art; car la connaissance de soi-même est le fruit le plus tardif de l'esprit humain; elle ne vient qu'à la suite de tous les ressorts qui impriment le mouvement à la vie humaine. Ce n'est qu'après que l'homme a atteint la stabilité de caractère, qu'il peut avoir une conscience nette de lui-même. Il en est de même des peuples. La philosophie, qui est l'expression de la pensée caractéristique d'un peuple, ne peut se produire qu'autant que ce peuple s'est essayé dans toutes les autres espèces de développemens, et qu'il a déjà acquis la connaissance certaine de lui-même par une longue vie de réflexions.

Nous ne pouvions nous empêcher de faire ici ces observations générales, parce que, à défaut de données historiques, on doit se diriger par les principes généraux de la critique. Mais peut-être devons-nous nous excuser d'avoir été plus long dans ces considérations qu'il n'était nécessaire pour faire connaître notre opinion, tandis qu'elles ne pouvaient être exposées assez longuement au contraire pour convaincre ceux qui pensent autrement que nous.

L'application de ces principes ne sera pas difficile maintenant. A peine doutera-t-on, je pense, d'après les traditions existantes, que la poésie, qui avait conscience d'elle-même, celle qui emploie toutes sortes de moyens pour attirer à elle, et qui se propose de plaire par l'habile arrangement des vers et par l'invention, n'ait fleuri chez les Indiens vers le siècle de Vikramaditja, lorsque Kalidasa s'exerçait dans tous les genres de poésies. Une nouvelle preuve de la vérité de cette opinion, c'est que l'art dramatique, qu'on regarde avec raison comme le sublime de l'art, s'est formé chez les Hindous à l'époque dont nous parlons. Car, pour cultiver cet art avec succès, il faut

connaître les passions qui agitent le cœur humain. Par conséquent, la tragédie ne peut apparaître chez un peuple qu'autant qu'il est parvenu à la maturité de l'expérience et qu'il a réfléchi sur ce qui en est le résultat. D'où il suit tout naturellement que le développement plus parfait de la philosophie a commencé chez les Hindous après le siècle ou au siècle même de Vikramaditja, c'est-à-dire environ cent ans avant la naissance de J.-C., et que nous pouvons rapporter à cette époque d'un plus grand perfectionnement de la philosophie les systèmes que les Hindous connaissent encore maintenant sous les noms de Mimansa, de Sankhja, et de Niaja, quels que puissent être du reste les noms qu'on pourrait leur avoir donnés; et par le fait que ces systèmes sont encore suivis, et qu'ils se sont maintenus pendant un grand nombre de siècles, ils ne peuvent pas être l'œuvre d'une jeune nation.

Nous ne devons pas omettre certaines circonstances qui sont favorables à notre supposition. Le siècle des opinions incertaines précède d'ordinaire celui d'une philosophie circonspecte et fondée sur la conscience; et à ces opinions sans consistance se joignent des efforts sophistiques, ou du moins une manière légère de penser en religion, en morale et dans les sciences. Cette remarque, au surplus, n'est que la conséquence naturelle de celle que nous avons faite sur la tendance disputeuse de l'ancienne philosophie, qui était édifiée sur les inclinations et les goûts individuels. On peut retrouver dans les histoires cosmogoniques des Hindous la place naturelle de cette manière légère de penser : ce sont les Nataks, dont les écrits de Kalidasa font partie; et, dans le fait, on a prétendu trouver dans les ouvrages de Kalidasa des traces d'indifférence religieuse (1). L'époque, où un peuple se livre aux beaux-arts avec un zèle prédominant, est aussi d'ordi-

(1) V. *Bohlen*, p. 38.

naire une époque de légèreté. On serait porté à croire que pareille chose s'est aussi passée chez les Hindous, puisque Amara-Sinha, qui doit avoir été élevé aux plus grands honneurs à la cour de Vikramaditja, était attaché à la doctrine de Bouddha; c'est même ce que disent des inscriptions d'une date peu éloignée de l'évènement (1). Dans l'une de ces inscriptions, Raja, à la louange duquel elle a été composée, est appelé un Soujota, c'est-à-dire un Bouddha, et loué de ce qu'il permet à chacun de vivre dans sa secte suivant ses croyances et ses principes. Mais, dans une autre, on appelle le temps d'alors un temps sans dieu, et le prince est loué de ce qu'il se moque de celui qui, dans les assemblées des savans, s'est laissé séduire par l'amour des raisonnemens et des preuves, et de ce qu'il les attaque, les terrasse par de beaux et profonds discours conformes aux doctrines des Védas. Cette citation peut prouver aussi qu'à l'époque où l'inscription fut composée, la philosophie, qui marche de front avec les arts qui ont conscience d'eux-mêmes, s'était déjà développée chez les Hindous.

Si j'ai hasardé ces conjectures sur la philosophie indienne, qui commence maintenant à nous devenir accessible, c'est moins pour en conclure un résultat sur des matières encore trop peu connues, que pour justifier l'ordre de mon exposition historique. Cet ordre repose sur les suppositions suivantes : Pour ce qui est du temps où la philosophie indienne s'est développée sous la forme que nous lui connaissons, par les écrits originaux et les abrégés, on n'en peut rien dire historiquement. L'histoire n'a donc pas à s'occuper de sa marche, mais seulement de son existence, et à chercher à reconnaître si elle a exercé une influence sur le développement, à nous connu, des doctrines philosophiques, et comment cette influence

(1) Environ 70 ans après la naissance de J.-C. *As. res.*, I, p. 123 etc., p. 139.

s'est exercée. On n'en trouve aucune trace dans la philosophie grecque la plus ancienne (1); aussi est-il vraisemblable que la philosophie indienne, telle que nous la connaissons, ne s'est pas formée avant l'époque la plus remarquable de la philosophie grecque. Elle ne semble cependant pas avoir été complètement isolée et sans influence sur le reste des évènemens de cette histoire. Pour nous, qui nous plaisons à concevoir l'unité de l'histoire de l'humanité, nous sommes certains à l'avance que ce

(1) Nous en dirons davantage à ce sujet par la suite. Ici nous ferons seulement remarquer que Colebrooke a promis, dans les *Trans. of the royal As. soc.*, I, p. 577, de faire voir plus tard que les Indiens ont été les précepteurs des premiers philosophes grecs, particulièrement de Pythagore; et dans le fait, l'argument dont il a donné le schême, n'est pas mal conçu. Il s'agit, suivant lui, de faire voir que la philosophie indienne a une plus grande affinité avec l'ancienne philosophie grecque qu'avec celle des temps postérieurs; et comme il n'est pas vraisemblable que les Grecs aient fait connaître leur philosophie aux Indiens pendant l'intervalle de temps qui sépare les anciens philosophes des plus récens, on doit en conclure alors que les Indiens auraient plutôt fait connaître la leur aux philosophes grecs. Il s'agit de prouver seulement qu'il y a une affinité dans le cas proposé, et, à la vérité, à un degré qu'on ne retrouve pas dans les ressemblances qui existent entre les doctrines de tous les peuples. Colebrooke a déjà fait quelque chose, mais pas encore assez. Il peut bien se faire qu'il connaisse mieux la philosophie indienne que la philosophie grecque. Car, par le fait qu'il tire la philosophie des pythagoriciens d'Ocellus, et la doctrine d'Héraclite de documens très suspects (p. 574), il y a lieu de croire qu'il n'est pas dans la voie la plus sûre. Ensuite il trouve la ressemblance entre la philosophie pythagoricienne et la philosophie indienne, relativement à la distinction de principes actifs et de principes matériels, trop grande pour qu'elle puisse être due au hasard. Au hasard, non sans doute; mais à l'identité de l'esprit humain. A peine y a-t-il deux langues qui ne sachent distinguer entre la matière et la cause.

phénomène important du développement intellectuel ne sera pas non plus resté sans conséquence dans le développement de l'esprit humain en général. Si nous recherchons les traces de l'influence que la philosophie indienne pourrait avoir exercée sur la civilisation plus récente, nous devons pour cela remonter au temps où la civilisation grecque se mêlait à la pensée orientale, et voir comment de ce point de vue de la vie et du monde, se forma une philosophie où vinrent se fondre et s'unir le caractère grec et le caractère oriental. Or, il est remarquable que cet évènement eut lieu, autant que nous pouvons le suivre dans l'histoire, vers le commencement de notre ère, époque à laquelle nous pouvons présumablement placer la maturité du second développement de la philosophie indienne. Mais, soit que ce développement de la philosophie indienne ait eu lieu à l'époque dont nous parlons, ainsi que nous le pensons, soit qu'il ait eu lieu plus tôt, deux choses, en tous cas, restent certaines, et déterminent le plan de notre histoire. C'est d'abord qu'à cette époque, et pas plus tôt, la philosophie orientale s'attache à la philosophie grecque, et contribue à son développement; et ensuite, que si la philosophie indienne a dû coopérer à cette influence, quoique très rarement d'une manière immédiate, son action a cependant dû être grande. Le premier point ne peut pas être révoqué en doute; le second est appuyé d'un grand nombre de faits que je ne puis rapporter ici, mais dont le principal est qu'il n'y a, de tous les peuples orientaux d'alors, que les Indiens, dont la philosophie puisse être supposée avoir été aussi avancée, et qu'il est par conséquent de la plus grande vraisemblance que de grands et nombreux mouvemens philosophiques, dont la source nous est d'ailleurs cachée, ont dû en sortir.

Notre opinion est donc qu'il ne faudrait commencer à traiter de la philosophie indienne développée, que de l'époque où son existence peut être supposée avec certitude,

et du moment où son influence commence à se faire sentir, c'est-à-dire, vers l'époque de la naissance de J.-C. Ce qui surtout nous oblige d'assigner à cette époque une place dans notre histoire à la philosophie indienne, c'est qu'il n'y a pas d'autre philosophie orientale de cette époque qui soit aussi connue. Si l'on voulait, au contraire, parler de la philosophie indienne avant de traiter de la philosophie grecque, parce qu'on supposerait que celle-ci est résultée des développemens progressifs de celle-là, on se trouverait alors dans un grand embarras pour expliquer comment un grand nombre d'idées, de doctrines et de discussions, qui avaient grand cours dans la philosophie indienne, ont pu se perdre dans la tradition chez les Grecs; et la nécessité même de cette explication serait déjà, à la rigueur, une preuve de la fausseté de la supposition que la philosophie grecque n'est qu'un développement de la philosophie indienne, ou en général de la philosophie orientale.

Il nous reste donc encore à exposer ici quelques conjectures sur la philosophie la plus ancienne de l'Inde, dont le développement pourrait peut-être dater de la même époque que la philosophie grecque la plus reculée, et à laquelle seule nous pouvons par conséquent assigner ici une place, en conséquence de l'ordre chronologique de notre histoire. Nous commencerons cependant par avouer que nos conjectures à ce sujet sont très hasardées, et qu'elles ne peuvent avoir un autre caractère, eu égard à la nature et à la qualité des sources. C'est dans les Oupanischads surtout que je pourrais rechercher les premiers essais concernant la philosophie des brahmanes, quoique certainement tous les Oupanischads ne remontent pas au temps des premiers développemens de la philosophie; mais qu'un grand nombre trahissent une origine encore plus récente. Il n'est pas invraisemblable non plus qu'il se soit conservé des traces de l'ancienne philosophie dans ces épisodes, qui ont été ajoutés postérieurement aux an-

ciennes poésies héroïques. Mais tant qu'une critique éclairée n'aura pas déterminé le rapport de chacune des parties de la littérature indienne entre elles, toutes ces sources seront très peu sûres, attendu qu'on s'abandonne ordinairement à son tact pour déterminer, d'après son contenu, l'âge de telle ou telle partie d'un livre.

Pour ne pas nous laisser induire en erreur en suivant un guide aussi peu sûr, nous devons nous rappeler que la philosophie indienne n'a pu être dans son principe qu'un retour insensible de l'esprit indien sur lui-même, et que par conséquent elle a dû admettre et élever à la conscience scientifique les élémens du sentiment religieux, qui s'était développé avant la philosophie. Nous supposons donc que la philosophie la plus ancienne des Hindous était portée à considérer toutes les choses individuelles, toutes les forces particulières du monde, comme sorties de la force génératrice universelle de la nature, et non comme séparées de cette force; que, de plus, elle faisait passer les âmes vivantes des choses par différentes formes de la vie cosmique, suivant des lois nécessaires, et dont l'âme ne pouvait être affranchie que lorsqu'elle était élevée à la dignité divine (1).

Devant donc supposer que la philosophie des Hindous est sortie de leur religion, et que la religion des Védas était primitivement une religion de la nature, on doit supposer que les premiers travaux philosophiques des Indiens roulaient sur la question

---

(1) Fr. Schlegel croit que la transmigration et l'animisme universel eurent cours successivement et non simultanément dans l'Inde, *in op. cit.* p. 93; mais on ne peut déterminer historiquement cette succession, du moins dans l'ordre que prétend leur assigner Schlegel. Car déjà dans les Védas prédomine, ainsi qu'on le dit, le culte de la nature; et cependant Schlegel le prétend postérieur à la doctrine de l'émanation et à celle de la transmigration.

de savoir quelle est cette force de la nature, principe de tous les phénomènes : ce qui est confirmé par la nécessité où nous nous trouvons de considérer la division des sectes religieuses comme une occasion de recherches philosophiques, et par la nature physique des divinités premières des Hindous. Toutefois ces remarques générales ne sont pas la seule chose qui porte à penser ainsi; mais ce sont surtout les traditions qui semblent renvoyer aux spéculations philosophiques les plus anciennes. Nous trouvons très généralement répandue l'opinion que l'eau est pour les Hindous le principe de toutes choses (1); ils la croyaient tout à la fois le principe matériel et le principe formateur des choses. D'autres opinions semblent admettre d'autres élémens, et considérer ou le soleil ou la lune comme ce dont tout est émané. Nous sommes conduits à ce résultat, moins par des documens immédiats, qui ne nous manquent cependant pas complètement (2), que par des recherches polémiques auxquelles nous devons assigner une date postérieure. Plusieurs passages des Védas relatifs à ce sujet sont fort curieux : ce sont ceux qui semblent nous indiquer très bien le chemin qu'a pris la philosophie des Hindous, lorsque, quittant le culte des forces particulières de la nature, elle vient à considérer qu'il n'y

(1) *Ramayouna*, III, p. 454, fragment d'une intercalation postérieure de ce poème. *As. res.*, VIII, p. 452, fragment des Védas. *Strab.*, XV, 1, p. 293. *Tauchn.* Je dois ici faire remarquer une erreur dans laquelle les Grecs tombèrent très facilement : ils prirent le cinquième élément des Indiens pour leur éther, et lui attribuèrent la formation des astres, tandis que ce cinquième élément n'était pour les Hindous que le substratum du son. Presque toutes les analogies frappantes qu'on a voulu trouver entre la philosophie indienne et la philosophie grecque reviennent à des erreurs de ce genre.

(2) Sur l'air comme principe, *As. res.*, VIII, p. 418, d'après les Védas.

a qu'un être raisonnable, qui pénètre tous les êtres, l'âme universelle, qui sait l'origine de toutes choses (1).

Dans l'un de ces endroits (2), il est question d'une assemblée de sages qui se trouvent embarrassés sur la question de savoir quelle est la nature de notre âme; qu'est-ce que c'est que Brahm, puisqu'on suppose que Brahm, ou le principe de toutes choses, est l'âme universelle; les sages professent sur ce point la doctrine d'un roi qui les interroge l'un après l'autre sur ce qu'ils entendent par âme universelle. Les réponses qui lui sont faites indiquent que l'âme est une partie de la nature; l'un dit que c'est le ciel, un autre le soleil, un troisième l'air, un cinquième et un sixième l'eau et la terre. Mais toutes ces réponses ne satisfont pas le roi, puisque le ciel n'est que la tête, le soleil les yeux, l'air le souffle, l'éther le tronc, l'eau l'aliment, et la terre les pieds de l'âme universelle. Il leur fait voir ainsi qu'ils n'adorent tous que quelques êtres, et par conséquent qu'ils ne peuvent participer qu'à quelques allégresses; mais qu'il faut honorer tout ce qui se révèle dans toutes les parties du monde, et que celui qui honore ainsi toute la nature participera aux jouissances et à la vie universelle, répandue dans tous les mondes, dans tous les êtres, dans toutes les âmes (3).

Si, en cet endroit des Védas, ce dogme est enseigné sans preuves, on en trouve au contraire les raisons déduites ailleurs assez au long (4). Un fils demande à son père ce que c'est que Brahm; mais le père le renvoie à sa propre réflexion; seulement, il remarque que Brahm est celui dont sortent toutes choses, celui par qui toutes vivent après leur naissance, vers lequel elles tendent,

(1) *As. res.*, VIII, p. 421 s.; VII, p. 241.
(2) *Ib.*, VIII, p. 463 s.
(3) Comp. le même, p. 432 s.; p. 442.
(4) *As. res.*, VIII, p. 454 s.

en qui elles retournent. Le fils croit d'abord pouvoir en conclure que Brahm est aliment, nourriture; ensuite qu'il est souffle, haleine, enfin qu'il est raison. Mais tout cela ne le satisfait point, et lorsqu'il expose à son père ce que la réflexion lui a fait trouver, celui-ci lui conseille de réfléchir plus profondément. Enfin le fils trouve que Brahm est le bonheur, car toutes choses sortent du plaisir, naissent et vivent par la jouissance, courent après le bonheur et arrivent à la félicité.

On peut comparer à cette doctrine ce que le brahmah Mandanis disait à Onésicrite (1) : que la meilleure doctrine est celle qui bannit de l'âme le plaisir et la peine; mais que la peine est différente du travail; que la première est ennemie de l'âme, tandis que celui-ci la satisfait; qu'on doit accoutumer le corps au travail, afin de fortifier la raison, par laquelle on apaise le trouble de l'âme.

D'autres passages des Védas s'expliquent un peu différemment sur l'Être-suprême : ils le font consister dans la raison, dans la vérité, ou même dans la parole (2). Ce n'est cependant pas là une différence essentielle, puisque la raison et la parole peuvent être considérées comme unies au souverain bien (3).

Or, si l'on reconnaît que ces idées des Hindous sur Dieu étaient plus pures et plus développées que celles qu'ils s'en étaient faites d'abord en le considérant comme un être physique, cette question a dû inévitablement se présenter à leur esprit : Comment la diversité des choses qui apparaissaient a-t-elle pu sortir de l'âme universelle? Aussi trouvons-nous là-dessus dans les Védas plusieurs allusions parmi lesquelles nous en pouvons

(1) *Strab.*, XV, 1, p. 498.

(2) *As. res.*, VIII, p. 402, 427, 448; V, p. 362.

(3) *Ib.*, VIII, p. 448. *Brahme, who is intellect with felicity, is the best path (to happiness)*, etc.

distinguer une plus ancienne, qui se rapporte à la doctrine du naturalisme pur, et une autre plus récente, qui tend à spiritualiser toutes choses; non cependant que nous veuillions dire que ces deux points de vue ont dû être démêlés l'un de l'autre avec conscience dans l'ancienne philosophie des Hindous. Au premier, au plus ancien de ces points de vue, se rattachent les dogmes que tout a été produit par la division du principe primitif en deux sexes, le masculin et le féminin (1), ou que tout provient de l'œuf, ou que tout subit d'autres transformations physiques. On peut au contraire rapporter au second point de vue les dogmes de la création effectuée par le sacrifice de Brahm (2), si l'on peut entendre cette figure comme des commentateurs modernes l'ont entendue, c'est-à-dire comme signifiant que l'Être-suprême a cédé une partie de sa perfection à la mortalité, au changement, aux souffrances de la vie. C'est une autre idée que la précédente, bien qu'elle puisse se concilier avec elle, que celle qui explique et décrit d'une manière mystique le principe de toute existence, en disant qu'il n'est ni être, ni non-être, ni mort, ni vie, ni jour, ni nuit; que ni les dieux ni les hommes ne sauraient comprendre la création du monde, parce qu'ils en proviennent, et qu'elle n'est connue que de celui-là seul qui dans les hauts cieux commande à tout l'univers (3). Et cependant l'on admet malgré cela que le monde s'est créé par la force de la contemplation et par le désir de

(1) *As. res.*, VIII, p. 441 s. Plus tard cependant, comme l'a remarqué *Rhode*, I, p. 232, est peut-être venu le culte du Lingam. Le principe féminin est considéré comme la force de la divinité mâle. *Colebrooke*, *As. res.*, VII, p. 280. De là la division des sectes des Hindous en sectes qui honorent le principe femelle de la divinité, et en sectes qui en honorent le principe mâle.

(2) *Ib.*, p. 405; VI, p. 251; V, p. 356.

(3) *Ramayouna*, I, p. 574; *As. res*, III, p. 431 s.

l'esprit, désir qui est le germe primitif de toute production; que ce désir est reconnu des sages qui regardent dans leur cœur, qu'ils le distinguent dans le non-être comme le lien de l'être (1). Ce système semble se distinguer essentiellement de celui qui précède, en ce qu'il considère le monde comme un développement et un exercice de la force divine, puisque l'existence ordonnée doit, par le désir du principe primitif, sortir de l'état d'existence non-ordonnée, qui n'est ni véritable existence, ni vie immortelle, ni jour éclatant; tandis que, d'après l'autre système, la création du monde se conçoit comme un sacrifice et comme une entrée dans le néant de la vie. Dans ce dernier sens, il y a aussi accord entre la création et le sommeil de Brahm d'une part, et entre son existence anté-cosmique ou non-cosmique et sa veille, d'autre part. Nous n'osons pas décider si cette comparaison régnait déjà avant la philosophie védanta, que nous connaîtrons plus tard, quoiqu'on la rencontre dans les lois de Manou (2). L'opinion du néant du monde est fortement exprimée dans cet ouvrage. On y lit :

---

(1) *As. res.*, VIII, p. 404. La traduction anglaise n'est pas très claire. *Then was there no entity, nor non-entity,—death was not, nor then was immortality, nor distinction of day or night.—But that mass, which was covered by the husk, was produced by the power of contemplation. First desire was formed in his mind and that became the original productive seed; which the wise, recognising it by the intellect of their hearts, distinguish, in non-entity, as the bond of entity.* La figure du désir se concilie très bien aussi avec celle du mâle et de la femelle.

(2) *Fr. Schlegel,* Sur la langue et la philosophie des Indiens, p. 280.

« Passant de la veille au sommeil, toujours il ramène à la vie ce tout qui se meut, qui ne se meut pas; toujours il le détruit, et toujours immuablement. »

« Il y a des développemens cosmiques, des créations, des décompositions sans nombre. Le créateur suprême travaille ainsi le monde comme en se jouant, et sans cesse (1). »

Dans d'autres systèmes, particulièrement dans les doctrines bouddhistiques, le monde est considéré comme le passage à la perfection. Il peut y avoir eu aussi des opinions dont le but aurait été de réunir les deux précédentes. Nous ne pouvons rien décider sur l'âge de ces croyances, parce que les renseignemens historiques nous manquent, bien qu'il nous semble très vraisemblable qu'elles soient anciennes, puisqu'elles se sont profondément enracinées et multipliées sous toutes les formes dans la pensée indienne.

Nous manquons aussi de documens positifs qui confirment la haute antiquité de la croyance à une complète destruction du monde; néanmoins ce point dogmatique paraît établi assez clairement par les doctrines certainement très anciennes des Hindous sur les différens âges du monde. Les Hindous, s'éloignant en cela des doctrines grecques sur la même question, ont fixé la durée du monde d'après certaines périodes; et il était naturel de penser qu'après que cet espace de temps serait écoulé, le monde devait prendre une autre face et se renouveler. Il y a une opinion remarquable à ce sujet quoiqu'elle ne semble pas avoir été répandue, c'est que le monde corporel n'est qu'un moyen dont Dieu se sert pour purifier ceux qui sont tombés et pour les ramener à lui, et quand le but est atteint, le monde disparaît.

On peut dire encore que la doctrine des Hindous sur la migration des âmes et sur l'affranchissement de cette migration appartient certainement aux anciennes idées qu'ils s'étaient faites, dans leurs premières médiations philosophiques. Primitivement cette doctrine ne dut

---

(1) F. Schlegel, Sur la langue et la philosophie des Indiens, p. 283.

porter que sur l'idée du flux et du reflux éternel des forces de la nature, sur leurs manifestations tantôt sous une forme tantôt sous une autre, et par conséquent ne pas sortir de la matière (1); mais plus tard cette doctrine devint plus spirituelle. La migration des âmes est considérée par les Hindous comme un état d'inquiétude et de peine, puisque les âmes sont retenues par là sous la puissance constante de la mort, et soumises à la peine du changement : c'est le symbole naturel et moral de la vie. Ce peuple a un sentiment profond de l'inclination vicieuse de l'homme, des fautes dont il se rend coupable, ce qui lui fait craindre beaucoup la peine qui le menace, au lieu de la récompense éternelle qu'il devrait attendre. De là, dans toutes les cérémonies de la loi indienne, l'éternelle prière du pardon et de la préservation du péché (2); de là aussi l'opinion du mérite des expiations et leur extrême austérité (3). Comment la vie, exclusivement envisagée comme expiation d'une infinité de fautes par des pratiques extrêmement rigoureuses, pourrait-elle avoir quelque attrait (4)? Aussi trouve-t-on jusque dans les temps les plus reculés, et consigné partout dans les livres les plus anciens des Hindous, le désir ardent d'être affranchi de la métempsycose, et d'atteindre à la béatitude, qui consiste dans le repos parfait. Les moyens de

(1) Voy. le chant du tombeau. *As. res.*, p. 244.

(2) *As. res.*, V, p. 360. Péché originel reconnu chez les Hindous, VII, p. 319.

(3) Comp. les expiations de Wiswamitra, traduction de Bopp, surtout à la fin.

(4) Comp. les préceptes sans nombre sur le manger, sur les convives, sur les siéges, etc., *As. res.*, VII, p. 277. Beaucoup de ces préceptes peuvent ne pas dater de fort loin. On voit comment les mœurs et l'usage ont asservi l'existence chez les Hindous; ils sont comme les vieillards, qui ne peuvent plus rien sur leurs habitudes. Il faut convenir que ce peuple se suicide lentement.

délivrance, d'après les croyances les plus anciennes, sont ceux déjà mentionnés précédemment, c'est-à-dire le sacrifice et d'autres cérémonies, particulièrement le sacrifice du cheval, et les pénitences les plus dures. On trouve encore un autre moyen dans la philosophie des Hindous, savoir, la connaissance dégagée de toute notion sensible, élevée à l'intuition pure de l'infini. Ce qui pourrait porter à croire que ce moyen était déjà connu dans la philosophie la plus ancienne des Hindous, c'est qu'on retrouve dans l'Oupanichad l'éternelle recommandation de la contemplation intérieure, et d'une réflexion profonde et constante sur la nature divine (1); car il est naturel, en général, qu'une réflexion profonde soit considérée, au premier développement de la philosophie, comme un moyen pour arriver à ce que l'on regarde comme le but de la vie. Nous pouvons ajouter aussi que, dans le cercle fatal de Kalidasa (2), la contemplation interne sur l'Être-suprême est représentée comme moyen de comprendre ce qui est. Du reste, on ne trouve rien dans les anciens ouvrages des Hindous, ~~autant que je sache du reste, sur la division des facultés~~ intellectuelles, reconnue par la philosophie perfectionnée des Hindous, qui considère même cette connaissance comme nécessaire pour arriver à la félicité suprême.

Dois-je dire, en finissant ces considérations, que les résultats auxquels je suis arrivé me semblent encore incomplets? Cela n'est peut-être pas inutile, d'autant plus que de semblables recherches ont été faites avant celles-ci avec trop peu de retenue, et que d'autres écrivains

(1) *As. res.*, VIII, p. 448; 455. On ne doit pas citer contre cette opinion ce qui est dit p. 443, puisque l'Oupanichad, d'où ce passage est tiré, est d'origine plus récente. On trouve aussi plusieurs passages de cette espèce dans l'Atharvan-Véda.

(2) Act. VII, sc. 6.

ont édifié souvent là-dessus avec beaucoup plus de confiance que l'auteur lui-même ne l'avait fait. Mais j'espère que l'on sera assez impartial pour reconnaître que, dans cette sphère de recherches encore toutes récentes, tout travail ne peut être qu'un tâtonnement plein d'incertitude. Il n'y a rien à conclure; je n'ai fait que des hypothèses, dont le mérite, ici comme partout, ne consiste qu'à porter l'attention sur un point ou sur un autre, mais dont l'affermissement exige des recherches ultérieures. Les hypothèses peuvent servir pour des essais et des observations. En général, il s'agit plus ici d'opposer des doutes à des assertions présomptueuses, que de prétendre établir nous-même quelque chose de certain. En partant de la considération philosophique de l'histoire de l'humanité, nous pourrions peut-être établir quelque chose de plus ferme; mais nous voulons avant tout nous abstenir de mêler des recherches philosophiques à des recherches historiques, quand il s'agit d'établir des faits.

CHAPITRE III.

DE L'ORIGINE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Plus nous nous sommes étendu sur la partie anté-historique de la philosophie indienne, plus nous nous efforcerons d'être court sur la partie analogue de la philosophie grecque; car la philosophie grecque anté-historique est toute différente de la philosophie indienne correspondante; on conserve l'espoir que l'antiquité indienne, qui n'est point encore historique, pourra le devenir; et, par cette raison, elle exige une plus grande attention; tandis que nous connaissons assez l'antiquité grecque, pour savoir qu'on ne reculera pas les bornes de son histoire.

Notre but, dans ces recherches sur la partie anté-histo-

rique de la philosophie grecque, est de déterminer du mieux que nous le pourrons, à quoi pourrait se rattacher le premier développement de cette philosophie. Nous distinguerons, à cet effet, ce qui, dans le caractère de la pensée grecque, appartient à l'excitation locale de la pensée philosophique, et ce que les Grecs pourraient avoir reçu des étrangers. Comme nous devons d'abord traiter la première de ces questions, nous rappellerons auparavant qu'il y a trois principales sortes de développemens intellectuels auxquels la philosophie se rattache : le sentiment religieux, la poésie, et les idées populaires, telles qu'elles s'expriment dans les mœurs, dans les maximes politiques, et dans les sciences.

Les idées religieuses des Grecs sont, sans contredit, la source la plus abondante où nous puissions puiser. Beaucoup de choses nous ont été transmises par cette voie, qui ont un rapport évident avec les doctrines philosophiques générales, mais qui sont cachées sous des figures mythiques. Aussi les anciens avaient-ils déjà pensé que plusieurs opinions philosophiques pouvaient avoir leur source dans les anciennes traditions des mythologues. C'est ainsi, par exemple, que la doctrine que tout est soumis à un flux et reflux continuels est rapportée aux vers d'Homère, dans lesquels l'Océan et Thétis sont appelés pères des hommes et des dieux ; c'est encore ainsi qu'Aristote crut trouver, au commencement de la Théogonie d'Hésiode, où ce poète chante le chaos et l'amour comme les principes de toute existence ordonnée, l'origine de la doctrine qui distingue le principe formateur et la matière. Mais ce que les anciens ont dit là-dessus est très insuffisant, presque toujours forcé, et ressemble souvent à une moquerie (1) ;

---

(1) Les sophistes semblent par là s'être donné l'air d'avoir voulu rattacher leurs opinions à une origine très ancienne. Platon les en raille souvent, comme on peut le voir dans le Protagoras et le Cratile particulièrement, ainsi que dans le Téétète,

enfin, comme tout cela ne se rapporte qu'à des parties isolées et très secrètes des traditions religieuses, nous ne pouvons y voir rien de bien influent sur le perfectionnement de la philosophie.

Si nous voulons trouver les points par lesquels la philosophie grecque se rattache à la religion, nous devons chercher quelle était cette religion à l'époque où parut la philosophie. Les recherches qui se rapportent, au contraire, aux croyances mythologiques les plus anciennes, aux idées pures, et aux sentimens dont ces croyances ont pu sortir, sont, pour le but que nous nous proposons, d'une parfaite inutilité; car nous croyons pouvoir dire des opinions religieuses, qui ont donné naissance à la mythologie grecque, qu'elles étaient, au siècle de Thalès, tout-à-fait surannées, à moitié oubliées et presque entièrement abandonnées; en d'autres termes, qu'elles n'étaient plus un principe de vie dans le développement de l'esprit grec. Cependant nous ferons quelques observations générales sur l'origine et le progrès de la mythologie grecque, pour mieux en apprécier le rapport avec le développement de la philosophie.

Il est presque impossible de douter que les premiers rudimens de la mythologie sont venus d'Asie en Europe, peut-être moins par les colons que par les premiers habitans. Mais ces premières ébauches eurent bientôt pris une tout autre forme entre les mains créatrices des Grecs. Si nous pouvions accorder la moindre confiance aux traditions sur la mythologie orientale, que nous trouvons non seulement dans les écrits, mais encore dans la statuaire et la peinture, alors nous serions obligés de reconnaître une différence essentielle entre cette mythologie et celle des Grecs, telle qu'elle se montre à nous dans les temps historiques. La première exprime le culte de la divinité par différens symboles imparfaits et grossiers, pris de la forme animale, ou en mêlant la forme humaine à la

forme animale, ou en la caricaturant, tout en la faisant prédominer; la seconde, au contraire, en voulant exprimer la divinité, ne cherche qu'à montrer la force, la noblesse et la beauté dans la forme humaine. Cette différence entre ces deux sortes de mythologies ne s'est point établie tout-à-coup, mais la forme grecque s'est insensiblement dégagée de la forme orientale. Nous retrouvons encore dans Homère et dans Hésiode plusieurs traces de l'ancienne manière de représenter la pensée religieuse, mais elles sont déjà presque entièrement effacées dans les tragiques. Il est vrai que cette manière de la représenter ne fut pas complètement oubliée, mais elle ne joua plus qu'un rôle très secondaire, en comparaison des images des dieux, images que l'art se plut à embellir et à perfectionner, et la superstition à adorer publiquement. De là naquit une espèce de jeunes dieux qui dépossédèrent les anciens (1).

Il n'est pas difficile de trouver chez les Grecs la raison de ce changement dans la mythologie. Elle est due au sentiment de l'art. A mesure que l'art fit des progrès, les monstruosités dûrent disparaître de l'objet le plus digne de l'art, de la mythologie. Puisqu'on n'a pas méconnu l'esprit plastique de la poésie grecque, il faut aussi en reconnaître l'action dans la mythologie grecque.

Il est évident que cette mythologie en reçut un aspect, une forme, de plus en plus sereine, de plus en plus humaine. Les dieux prirent la figure de l'homme; ils firent alliance avec lui; seulement ils étaient plus puissans et

---

(1) Je n'ignore pas ce que *Otfr. Müller*, Prolég. à une mythologie scientifique, p. 373 s., a dit au sujet de l'ancien culte des premiers dieux. Mais son opinion ne peut être vraie que pour ce qui regarde les nombreuses inventions des poètes sur les dieux anciens; je ne puis pas me persuader, en effet, que Jupiter ait été honoré avant Uranus.

plus sages; du reste, ils étaient sujets aux mêmes souffrances, aux mêmes passions : c'est à cette condition seulement qu'ils purent tomber dans le domaine de l'art. Mais, plus l'art s'appropriait la forme des dieux, plus les idées mythiques étaient impropres à produire la pensée philosophique. Les idées religieuses, en perdant les formes grossières qui leur avaient servi à exprimer les premiers sentimens de respect, de crainte et d'adoration pour le divin, perdirent par là leur sens primitif et naturel. Les dieux, qui habitaient humainement l'Olympe, étaient moins propres à faire concevoir l'idée de l'infini, que les symboles mythiques, qui ne semblent avoir été imaginés que pour donner une idée de la force qui créa ou qui féconda l'univers.

Si cependant nous voulons nous faire une juste idée de la pensée religieuse des Grecs, nous devons distinguer leur culte public de leur culte secret. Jusqu'ici, nous n'avons parlé que du premier; cherchons à déterminer son influence sur la philosophie grecque. Quelque différentes que fussent les formes du culte chez les Grecs, cependant, au commencement des temps historiques, le culte, qui ne consistait que dans un grossier anthropopathisme, se traduisait en cérémonies sans expression, et dont le fait seul de la tradition était toute l'âme. Le peuple ne connaissait ni le sens de ces traditions, ni l'origine des pratiques destinées à en perpétuer le souvenir; le sentiment religieux qu'elles inspiraient n'était qu'une crainte vague, en présence du primitif, de l'antique et du divin; sentiment qui s'exprimait par différentes formes, et qui se rattachait historiquement et à des circonstances locales, et à la contemplation des phénomènes de la nature tout à la fois. Sous le rapport moral, les dieux étaient pour les Grecs la souche de ces générations de héros, les fondateurs et les protecteurs des villes et des institutions publiques, les gardiens des familles; il n'y avait presque rien encore de ce vaste horizon religieux, qui laissa voir plus

tard en Jupiter une providence (1) générale, et les autres dieux comme les bienfaiteurs de toute l'humanité. Sous le rapport physique, les idées religieuses furent imprégnées d'images prises de tous les phénomènes de la nature, où la force divine éclate d'une manière puissante; de là le sentiment profond d'une nécessité, à laquelle tout dans l'univers est soumis, suivant les décrets éternels des dieux. Du reste, ces croyances n'avaient pas alors de vieilles racines dans l'esprit des Grecs, puisqu'ils considéraient les chants d'Homère et d'Hésiode comme les sources des doctrines religieuses (2).

Si l'on se demande maintenant ce qu'une semblable religion a pu faire pour préparer le développement de la philosophie, il est clair que son action n'a rien eu que de très général. Le polythéisme servit plus à détourner de l'unité du principe de toutes choses, unité qui est le but de toutes les recherches philosophiques, que les traces obscures du monothéisme, que contenait cette religion, n'aidèrent à s'y élever. Cependant la philososophie put, à la rigueur, trouver un point d'appui dans ces croyances obscures et incertaines du monothéisme. L'ordre moral des choses, auquel les idées religieuses conduisirent aussi, put encore exciter la pensée philosophique, et fit sans doute concevoir l'idée, bien vague encore, d'une vie future, où les bonnes et les mauvaises actions recevaient leurs récompenses et leurs châtimens. Mais c'est surtout sous le point de vue physique, que cette religion populaire, qui montrait la vie divine dans toute la nature, en soumettant tout à ses lois, devait susciter la réflexion philosophique.

Cependant toutes ces impulsions données à la philosophie sont peu de chose; car, à tout prendre, la religion publique des Grecs était moins propre à favoriser qu'à

---

(1) Μητιέτης.

(2) *Hérodote*, II, 53, ne donne pas seulement son opinion là-dessus.

contrarier l'apparition de la philosophie. Mais cette sorte d'opposition est précisément le meilleur moyen pour faire sortir la pensée de son engourdissement; et l'on peut dire, en effet, que la philosophie grecque a retiré plus de profit de ce que la religion ne la favorisait pas, ou plutôt de ce qu'elle lui était contraire, que de ce qu'elle en reçut quelques pensées, qui devinrent par la suite l'objet de ses investigations. Car, plus les dogmes religieux descendirent bas dans une tradition sans signification profonde, plus ils laissèrent libre la réflexion philosophique; et comme ces dogmes étaient indignes des dieux, ils dûrent porter la philosophie à satisfaire par elle-même aux besoins de l'âme, en cherchant les véritables rapports entre Dieu et le monde. La preuve de ce que j'avance est confirmée par ce que nous rapporte l'histoire de la situation des premiers philosophes à l'égard de la religion populaire. Car ceux qui ne se montrèrent pas complètement indifférens sur les traditions religieuses, ou se moquèrent de la superstition du peuple et critiquèrent ces anciennes traditions (ainsi que nous le verrons de Xénophane, Héraclite et Anaxagore), ou osèrent inventer une théogonie et une cosmogonie à eux, comme le firent Parménide et Empédocle. Le caractère pieux des pythagoriciens, qui seuls, parmi les anciens philosophes, s'en référaient aux croyances religieuses, se rapporte bien plus au culte privé qu'au culte public.

On a cru que les mystères pouvaient avoir exercé sur la philosophie une influence plus positive. Il existe, à mon avis, sur les mystères une obscurité à peu près impénétrable. Il me semble, en effet, que c'est avec raison qu'on a distingué les pratiques des mystères, des doctrines de certaines écoles sacerdotales qui s'y rattachaient, et qu'on pense qu'il n'y avait absolument rien dans les pratiques qui se liât nécessairement aux doctrines de ces écoles. Mais, s'il en était ainsi, il pourrait bien se faire que quelque autre chose que le sens primitif du culte privé et secret, nous

eût été transmis dans ce qu'on appelle communément paroles sacrées (ἱερὸς λόγος); ce qui rendrait beaucoup plus difficile encore l'intelligence du peu d'indications qui nous restent sur les mystères des anciens. D'après des recherches sur lesquelles on peut compter (1), il est certain qu'on ne connaît pas de culte secret avant Homère, car Homère est la seule source où l'on puisse trouver des renseignemens sur les temps qui l'ont précédé; mais il est de la plus grande vraisemblance aussi qu'il n'en existait pas avant lui. Ce n'est que dans les écrits attribués à Hésiode qu'il en est question pour la première fois. Nous sommes donc porté à croire, en conséquence des recherches auxquelles nous venons de renvoyer, que les religions mystiques en Grèce ont été l'œuvre de la maturité de l'esprit, qui joignait à la conscience de lui-même le doute et l'inquiétude sur sa destinée, sur sa vie (2); en un mot, que les mystères appartiennent à l'époque de la transition des jeux de l'imagination, jeune encore, aux premières réflexions de l'âge mûr. Or, de même que la religion publique s'est de plus en plus prêtée à l'art, avec lequel elle soutient des rapports intimes de perfectionnement; de même les pratiques des mystères et les traditions semblent, au contraire, avoir ébauché la philosophie, sans cependant prétendre à la science qui porte ce nom (3).

Quand on a sous les yeux un fait si compliqué, et mêlé

---

(1) *Lobeck, de Orphei ætate, dissert.* I–III. Les raisons que *Creuzer,* symbolik III, p. 152 s., donne à l'appui de l'opinion contraire, reposent sur une chronologie tout-à-fait incertaine. Lobeck tient du moins le seul chemin qui puisse conduire à un résultat dans de semblables recherches.

(2) *Lobeck,* l. l. *dissert.* III, p. 8.

(3) *Lobeck, De mysteriorum argumentis,* ps. III, p. 4. *Haud equidem repugno, hierologiis aliquantulum ex physica ratione et e philosophia admistum fuisse, ea videlicet, quæ fuit ante philosophos.*

de mille accidens, tel que la mythologie grecque, publique et privée, on doit naturellement tomber dans l'erreur, si on le considère comme le résultat d'une direction unique de l'esprit, ou comme un seul degré de son développement. Nous ne pensons donc pas le moins du monde à expliquer le culte secret des Grecs par la direction philosophique de l'esprit de cette nation; mais nous croyons pouvoir dire seulement que cette direction exerça quelque influence sur les doctrines mystiques. Lorsque le polythéisme public s'éloignait de plus en plus du sens primitif des traditions, de la pensée, qui s'attache nécessairement au sentiment religieux, et, par conséquent, ne satisfaisait ni l'esprit ni le cœur, choquait même en beaucoup de choses le sentiment moral, l'esprit de réflexion des Grecs dut chercher à se satisfaire ailleurs, avant même qu'il fût entré dans la voie du développement philosophique. C'est à cela que servirent les religions secrètes; ce fut là surtout le but de leur institution. Aussi voyons-nous paraître une série d'hommes mystiques dans l'espace de temps qui sépare la première époque mythique de celle des temps historiques. Ces hommes suppléent à ce qui manque au culte public, empiètent, pour ainsi dire, sur le domaine de la religion, et sont même chargés par l'état de purifier les âmes de leurs souillures par des pratiques jusqu'alors inusitées. Les ablutions secrètes remontent très vraisemblablement aux anciennes religions; c'est ainsi que les mystères de Samothrace et d'Éleusis se rattachent aux restes du culte pélasgique; mais ce n'est probablement qu'alors qu'elles devinrent orgies secrètes, par opposition aux formes nouvelles de la religion. Le mystère et l'obscurité, dans lesquels avaient été replongées les anciennes traditions par les hommes-dieux que l'art avait mis en lumière, étaient déjà bien propres à exciter la dévotion et en même temps la réflexion; mais le fond des anciennes traditions pouvait aussi paraître bien plus curieux, bien plus significatif encore, que cette histoire presque tout humaine des

dieux nouveaux. Plus ce fond obscur des anciennes traditions parut surprenant aux Grecs d'alors, plus ils dûrent être excités, sinon à faire comprendre, du moins à donner une idée de cette antiquité religieuse, en l'interprêtant par des récits, par des tableaux ou par des préceptes. Aussi voyons-nous une sorte de poésie secrète s'attacher aux doctrines mystiques. Les noms d'Orphée, de Musée, de Linus, et d'autres encore, sont célèbres. A côté de ces noms, se placent ceux de personnages historiques, tels que Thalétas, Épiménide et Onomacrite. Viennent enfin, et dans une direction analogue, certains philosophes, tels que les Pythagoriciens et Empédocle.

Or, sans prétendre, comme Aristote (1), qu'il ne valait pas la peine de rechercher sérieusement les doctrines mythologiques des anciens théologiens, nous devons dire néanmoins que tout ce qui en faisait le fond ne roulait primitivement que sur un petit nombre d'opinions générales peu développées. Mais comme ces mêmes opinions se sont beaucoup perfectionnées par la suite des temps, et que nous n'en avons été instruits que par des sources plus récentes, la grande difficulté est d'assigner le degré de leur développement; car presque toujours les hommes des âges suivans ont fait remonter leur civilisation aux anciennes traditions. C'est pourquoi il ne faut accorder sur ce point une certaine confiance qu'aux documens les plus anciens. Hérodote et ses contemporains connurent les orgies orphiques et bachiques, et cet auteur les a évidemment en une certaine vénération, puisqu'il veut leur donner une origine égyptienne (2). Les écrivains postérieurs les regardent au contraire avec mépris (3), et certainement avec raison, puisqu'il s'y était glissé toutes sortes de superstitions

(1) *Met.* III, 4.
(2) *Ib.*, II, 81.
(3) *Plat.*, *de Rep.*, II, p. 364; *Euthyd.*, p. 277; *Isocr. laud.*

et de fourberies. Ce n'est pas là une preuve médiocre de la vérité de la supposition développée plus haut, que les mystères ont servi de transition à la philosophie, et se sont formés à cette époque intermédiaire; car ce temps de transition a été court, et les mystères sont ensuite tombés dans la décadence et dans le mépris. Si, en quelques endroits de ses écrits, Platon fait mention de la décadence des mystères, en d'autres, au contraire, il parle avec un certain respect, quoique d'un ton mêlé d'ironie, de la vie et des doctrines orphiques. La vie orphique lui paraît une vie ascétique, propre à tenir l'âme dans l'ordre par la tempérance, et à procurer aussi la guérison corporelle (1). Les anciennes initiations sont considérées par lui comme une sorte d'inspiration qui élevait et purifiait l'âme sans que l'on en eût conscience (2). Assurément Platon dit beaucoup de choses sur les doctrines des anciens théologiens, qui peuvent paraître une interprétation arbitraire et imitée des sophistes, comme, par exemple, lorsqu'il attribue à ces théologiens ce dogme d'Héraclite, que tout est continuellement en fusion (3). Il cite, en revanche, d'autres dogmes qui semblent parfaitement d'accord avec le caractère des anciennes doctrines mythiques, témoins les opinions sur la vie présente et la vie future. Il dit que la vie actuelle se passe comme dans un tombeau, où nous expions les fautes d'une vie passée; de là la nécessité des pratiques propres à purifier. Il dit encore que, dans la vie future, les bons recevront la récompense de leurs bonnes actions, et les méchans la peine due à leurs

---

Busir., p. 229, *ed. Steph.*; *Theophr.*, *Charact.*, 16; cf. *Lobeck*, *de Myster. priv.*, II, p. 2.

(1) *De legg.*, VI, p. 782; *Charm.*, p. 156 s.

(2) *Phædr.*, p. 244, 265.

(3) *Cratyl.*, p. 402.

crimes (1). La doctrine de la métempsycose se rattachait très vraisemblablement aussi à ces idées (2). On ne trouve dans Platon aucun éclaircissement certain sur les doctrines cosmogoniques, qu'on puisse rapporter à ces mystères; mais Aristote croyait avoir découvert que les anciens théologiens étaient en général persuadés que le meilleur sort du pire, l'ordre du désordre (3), puisqu'ils faisaient naître toutes choses de la nuit, du chaos, d'Uranus ou de l'Océan, et non de Jupiter, qui régit le monde dans le temps. Cette opinion d'Aristote reçoit une grande vraisemblance lorsqu'on la compare, et avec les doctrines subséquentes des philosophes qui ont professé cette opinion, et avec d'autres dogmes des orphiques sur les dieux. Car nous devons supposer que ces orphiques étaient encore très peu avancés; qu'ils contemplaient dans les phénomènes physiques la notion du divin (4), et que le rationnel pur ne leur apparut vraisemblablement que comme un développement postérieur. Du reste, on aperçoit dans leurs idées physiques un mélange ou plutôt une non-séparation du point de vue mécanique et du point de vue dynamique, comme on peut le voir dans la théogonie d'Hésiode, et dans la doctrine orphique qui fait sortir toutes choses de l'œuf (5).

Si faible et si incertain que puisse être le profit que nous avons pu tirer des idées mythiques, pour le but que nous nous proposons, celui que nous tirerons de

---

(1) *Cratyl.*, p. 400; *Meno*, p. 81; *de Repub.*, II, p. 303. Cf. *Philolai fragm. ap. Clem. Alex. Strom.*, III, p. 433.

(2) *Phileb.*, p. 66. La mention de Pindare, *Meno*, l. l., semble bien indiquer cela. Comp. *O. Müller*, Proleg., p. 385.

(3) *Metaph.*, XII, 6; XIV, 4.

(4) *Arist.*, *Metaph.*, II, 4; XII, 8.

(5) Il est question de cette doctrine pour la première fois dans *Aristoph.*, *Av.* 695, sur l'univers; l'antiquité en est par conséquent douteuse.

notre connaissance de la poésie et de la littérature morale et scientifique de ces mêmes temps sera moindre encore. Ces deux sources, auxquelles la philosophie a pu puiser, n'ont été signalées précédemment comme objet de notre étude que dans la vue presque unique de faire remarquer la lacune qu'il nous reste à remplir dans les considérations historiques sur les sources de la philosophie grecque. Nous ne sommes pas assez hardis pour entreprendre de déterminer quelque chose sur le caractère de cette poésie d'après le peu de fragmens qui nous sont restés des poètes du siècle de Thalès. Cependant nous remarquerons d'une manière très générale qu'il régnait dans la poésie lyrique et gnomique, qui commença à se former alors, un caractère de réflexion propre à ce genre de poésie, très favorable au développement de la pensée philosophique. Il serait inutile d'en citer des pensées isolées, puisqu'elles ne témoigneraient pas nécessairement de la pensée dominante du siècle et de la nation, mais seulement peut-être de la pensée du moment.

A la poésie gnomique se rattachent intimement les lieux communs de la vie active qui ont été recueillis des sentences des sept sages, et qui doivent avoir à peu près coïncidé avec le commencement de la philosophie grecque. Il n'est personne maintenant qui, sachant distinguer la philosophie des autres productions de l'esprit, voulût parler de la philosophie des sept sages, si l'on excepte celle de Thalès. Ils ont pu cependant se faire une sorte de philosophie pratique tirée des relations sociales avec les autres hommes, et la livrer à la tradition sous forme de sentences. Nous ne sommes point portés à leur supposer et à rechercher en eux une sagesse plus profonde; nous ne pensons même pas en pouvoir induire la moindre chose sur le sens moral des Grecs de leur temps, puisque ce recueil de sentences présente peu d'authenticité, et que la réunion des sept sages

en société, sur le nom desquels on n'est d'ailleurs pas d'accord, appartient à la tradition et non à l'histoire. On ne doit donc en parler ici que pour faire voir comment, à l'époque de Thalès, l'esprit de réflexion avait commencé à pénétrer dans toute la vie des Grecs.

C'est ce que confirme encore le développement scientifique de cette époque. Car ce n'est pas seulement en philosophie, mais encore dans l'histoire naturelle et civile, que parurent alors les premiers essais. La connaissance empirique de la nature commença par la médecine, et les premiers médecins dignes de ce nom, qu'on rencontre parmi les Grecs vers le temps de Thalès et de Pythagore, se trouvent divisés en deux écoles primitivement indépendantes de la philosophie. Mais ce qui mérite plus encore notre attention que ces histoires naturelles peu connues, c'est la première histoire des Grecs. Cette histoire, telle que l'écrivirent Cadmus, Phérécyde et Hécatée, n'est pas très postérieure à Thalès, et ne paraît pas aussi étrangère à la philosophie que toute l'histoire le devint plus tard, à cause de la manière de l'écrire. Car la philosophie et l'histoire ont eu leur source commune dans les théogonies religieuses et poétiques, et dans les traditions sur les dieux et les hommes. Elles ne pouvaient pas désavouer cette commune origine dans leurs premiers progrès. C'est pourquoi nous trouvons chez les plus anciens philosophes beaucoup de choses sur l'origine de l'homme et sur la fondation des États; tandis que les premières histoires s'attachèrent à la recherche de la naissance de toutes choses, et rattachèrent à l'origine des dieux l'histoire des héros et des hommes. On trouve encore des traces de cette doctrine dans Hérodote. Ce que Phérécide de Syros écrivit sur la naissance et l'alliance des dieux pourrait donc avoir eu la plus grande analogie avec les ouvrages historiques grecs les plus anciens. Aristote dit de ce philosophe, qui est mis au nombre des plus anciens écrivains en prose,

qu'il est comme la limite entre la poésie mythique et la philosophie (1); et les traditions qui nous restent sur ses ouvrages s'accordent à dire qu'il expose ses idées sur l'origine des choses sous certaines formes mythiques. Il est très naturel que ces formes nous soient difficiles à pénétrer, puisqu'elles semblaient déjà obscures aux anciens, qui cependant possédaient tous les écrits de ce sage, tandis qu'il ne nous reste que quelques fragmens peu considérables de ses allégories. Aristote (2) conclut qu'il faisait tout sortir du mieux ou du bien par cela seul qu'il posait Jupiter comme premier, c'est-à-dire avant toutes choses (3). Il semble cependant avoir admis, outre Jupiter, une masse susceptible de forme, et qui était comme un second principe qu'il appelait la terre (4); et comme il convertissait en l'amour Jupiter, le principe fécondant, il prit un milieu entre la physique mécanique et la physique dynamique, dont nous avons vu s'opérer la distinction dans les premiers commencemens de la physique grecque (5).

Si donc l'on considère ces élémens de la civilisation grecque qui purent servir au développement de la philosophie, on ne pourra pas douter qu'ils ne fussent suffisans pour exciter et entretenir le mouvement philosophique. Quand on trouve un peuple arrivé au degré de civilisation où était parvenu le peuple grec au temps

(1) *Metaph.*, XIV, 4.

(2) *L.* l.

(3) *Diog. L.* I, 119.

(4) *Diogen. L.* l. l., lui fait admettre un troisième principe, le temps. Mais il me semble qu'il ne s'agit là que de l'éternité du temps, dans laquelle sont contenus les principes.

(5) Les principales sources de la doctrine de Phérécyde sont, indépendamment de celles déjà citées : *Clém. Alex. Str.*, VI, p. 621; *Procl. in Tim.*, III, p. 156; *Herm. irris. phil.*, 12, p. 228. *Worth.*; *Max. Tyr. dissert.* X, 4, p. 174. *Reisk.*

de Thalès, on doit s'attendre à voir bientôt se créer une philosophie, si des circonstances fâcheuses ne viennent point entraver sa marche. On peut donc assurer sans crainte que les Grecs n'eurent besoin des leçons de personne en philosophie, et qu'ils purent s'élever à cette connaissance sans aucun secours étranger.

Mais qui sait cependant si les Grecs n'ont pas ajouté à leur propre talent une instruction étrangère, comme chose bonne à s'approprier; en sorte que, quand même les Grecs n'auraient pas proprement reçu d'enseignemens philosophiques des étrangers, les pensées et les traditions venues du dehors auraient cependant pu germer sur l'excellent fonds de l'esprit grec, et favoriser ainsi le premier développement de la philosophie?

Nous avons donc à rechercher si l'on peut retrouver, dans les traditions, quelques indices un peu certains que les Grecs aient emprunté des autres peuples des élémens de leur philosophie ancienne. Cette recherche nous conduira de nouveau dans l'Orient, car nous n'avons rien à chercher ailleurs qui ait pu servir à la philosophie grecque.

Nous n'avons cependant pas affaire simplement aux anciennes traditions, mais à quelques unes des recherches modernes les plus importantes; car ces traditions sont trop insuffisantes, et doivent être par conséquent suppléées par plusieurs combinaisons savantes. Beaucoup de choses ici ne se fondent que sur des idées générales, et sur des vraisemblances tirées des rapports des Grecs avec l'Orient. On a trouvé tout naturel de supposer que la civilisation orientale avait dû influer sur la civilisation grecque, qui lui fut postérieure; qu'il en avait été de même des doctrines philosophiques, et qu'en tout cas on devait reconnaître une connexion entre le développement intellectuel grec et le développement intellectuel oriental. Qui serait assez insensé pour le nier en général? Mais si l'on veut en tirer quelque conséquence, particu-

lièrement pour le but qui nous occupe, on doit alors distinguer une double influence de l'esprit oriental sur l'esprit grec, l'une plus ancienne et l'autre plus récente. Je place la première, d'abord, à l'époque où la Grèce reçut de l'Asie ses premiers habitans; ensuite, au temps où des colonies suivirent la direction des premiers venus, et passèrent de l'Asie et de l'Égypte en Grèce. Ces migrations et ces colonies formèrent le peuple que nous connaissons, dans les temps historiques, sous le nom de peuple grec; alors aussi, pour la première fois, il fut question de l'Orient et de l'Occident en parlant des peuples; car les premiers venus avaient incontestablement l'esprit oriental; ils apportèrent dans leur nouvelle patrie leur civilisation. Mais il s'établit par la suite une telle différence entre ceux qui avaient quitté l'Orient et ceux qui y étaient restés, que ces Grecs n'appelaient ces derniers que barbares. Les langues et les mœurs étaient toutes différentes. L'influence postérieure est celle qui eut lieu après que les Grecs furent devenus un peuple qui n'admit plus aucun élément étranger. Cette influence est aussi incontestable que la première; mais on peut disputer beaucoup sur ses effets.

Nous n'avons à nous occuper dans ces recherches que de cette dernière influence, car il ne peut être question de philosophie à l'époque de la formation du peuple grec. Cependant, pour mieux déterminer la *seconde* influence, il n'est pas inutile de dire un mot de la *première*. Ce que les Grecs apportèrent d'Orient dans leur nouvelle patrie devint le fond de la langue grecque, dans laquelle on peut encore reconnaître de la parenté avec les langues orientales; alors aussi les Grecs reçurent les rudimens des arts nécessaires à la vie; et ce qui, dans leurs mœurs et dans leur mythologie, présente quelque ressemblance avec les mœurs et les croyances analogues de l'Orient, fut sans doute l'élément de civilisation étranger que s'approprièrent les Grecs dans cette haute antiquité. Ce qui fut im-

porté par les premiers Grecs et par les colonies qui vinrent dans la suite n'a guère pu être autre chose que ce que nous venons de voir. Au contraire, les Grecs ont très vraisemblablement appris des étrangers, à une époque plus récente, l'art d'écrire, celui de compter, la géométrie et l'astronomie. Il s'établit donc une espèce de commerce entre les Grecs et les barbares, une sorte d'échange, non seulement de marchandises, mais encore de connaissances et de talens. Un grand nombre d'écrivains me semblent cependant attacher trop d'importance à l'intimité de ce commerce et à son influence sur eux. On semble croire que ces relations étaient à peu près les mêmes que celles des Européens modernes entre eux, ou même avec les autres pays du monde ; mais il est certain qu'elles étaient bien différentes et très bornées. Quels grands moyens de commerce n'avons-nous pas en comparaison des anciens !

Il faut bien faire attention que nous sommes loin d'avoir le préjugé des anciens pour tous les peuples étrangers, et que, si, pour les Grecs, l'ignorance des langues étrangères était un obstacle presque insurmontable aux communications intellectuelles entre eux et les barbares, la différence des langues n'est guère pour nous, au contraire, qu'un attrait de plus qui nous porte à échanger nos pensées. Les interprètes entre les Grecs et les barbares ne semblent avoir eu d'autre but que de faciliter le commerce, l'échange et les autres affaires sociales. C'est à ce cercle étroit de relations que se bornaient les principaux rapports des Grecs avec les barbares dans les temps historiques ; et ce n'était que rarement et très accessoirement qu'on en sortait.

Nous n'avons à nous occuper ici principalement que du sentiment religieux, du caractère de la pensée, et des recherches scientifiques. Pour ce qui est du sentiment religieux, il ne me semble pas si facile et si naturel que l'ont pensé beaucoup d'autres, qu'il ait été recherché par les Grecs, et transmis par les barbares. Car ce qu'il y a de

plus intime dans notre âme, tout notre sentiment religieux, ne se manifeste pas aussi facilement. Quant aux pratiques extérieures publiques, il en est autrement; mais nous avons très peu de choses à en dire. La preuve de la grande difficulté qu'on trouve à saisir le fond de la pensée dans un commerce extérieur, même varié, c'est que nous avons très peu de renseignemens utiles par les commerçans sur la religion des peuples étrangers. Ajoutons que les Grecs n'étaient guère susceptibles d'autres idées religieuses que des leurs. Eschyle et Hérodote nous en fournissent la preuve; surtout le dernier, qui raconte, à la vérité, beaucoup de choses des cultes étrangers, mais qui ne considère rien que sous le point de vue des Grecs.

Nous sommes encore plus portés à douter si les Grecs ont eu des communications philosophiques avec les Orientaux. La communication philosophique est en général très difficile, et nous voyons encore maintenant qu'une philosophie peut rester long-temps comme renfermée chez un peuple, sans que les peuples voisins, qui ont de nombreux rapports avec lui, des rapports même scientifiques, en reçoivent l'impulsion. Nous pouvons bien supposer encore une sorte de différence interne entre les Grecs et les barbares; d'où il suit, ce me semble, que les anciens Grecs étaient peu portés à prendre les Orientaux pour maîtres. Dans les temps dont nous parlons ici, on était bien éloigné de l'érudition qui cherche à connaître le jugement des autres et à s'en instruire: chacun voulait se former soi-même, quand on n'avait pas rencontré dans sa jeunesse un maître convenable. On ne connaît pas que, dans les premiers temps de la philosophie, un Grec ait traduit un seul ouvrage égyptien ou persan, ni qu'il se le soit fait traduire. Les philosophes grecs étaient encore moins en état de lire eux-mêmes ces ouvrages, ou de recevoir oralement en langue étrangère une instruction scientifique.

Il est donc permis de douter que les Grecs aient eu un

grand plaisir et une grande disposition à prendre pour maîtres des Orientaux. Mais on peut également supposer que les Orientaux n'avaient pas une grande habileté pour enseigner. Il est de fait que, dans les communications scientifiques, personne n'est porté à instruire, ni capable de le faire, s'il ne possède les principes fondamentaux de la science. Il est donc question de savoir maintenant si, au commencement du développement scientifique des Grecs, les Orientaux étaient assez avancés pour être capables d'enseigner les Grecs. Ce que nous connaissons de la civilisation orientale à cette époque ne nous autorise nullement à le supposer. Toutes les connaissances que leur attribue Hérodote, qui les connaissait, se réduisent à quelques élémens des sciences ; et Platon ne reconnaît aux Phéniciens et aux Égyptiens qu'une certaine activité industrielle qui les fait distinguer par cet auteur de tous les autres peuples de l'Orient, tandis que la curiosité ou le désir de savoir est, suivant lui, le caractère distinctif des Grecs (1). D'après toutes ces considérations sur les rapports dans lesquels les Grecs se sont trouvés à l'égard des Orientaux, on ne peut guère vraisemblablement conclure que les premiers ont dû emprunter des seconds les élémens de leur développement scientifique.

Nous devons cependant examiner maintenant les traditions et les raisons sur lesquelles s'appuie l'opinion contraire à la nôtre. Les traditions sur les maîtres barbares qui auraient enseigné la philosophie aux Grecs ne sont pas en somme très nombreuses, chez les écrivains grecs eux-mêmes, et chacune d'elles en particulier est peu digne de foi. Parmi les plus anciens témoignages de Platon et d'Aristote, on ne trouve rien là-dessus. Platon parle quelquefois, il est vrai, des mythes égyptiens, et met des sentences dans la bouche de ses personnages ; mais il dit

(1) *De Rep.* IV, p. 435 *fin.*

assez clairement à ce sujet (1) qu'il n'entend pas qu'on prenne tout cela au sérieux. Ce ne fut que bien plus tard, à l'époque du déclin de la vie scientifique parmi les Grecs, que se répandit l'opinion que la philosophie grecque avait une origine orientale. Les écrivains de cette époque en veulent plus savoir là-dessus que les anciens; ce dont il n'est pas difficile de découvrir la raison. Après qu'on eut perdu la capacité de créer, alors, dans la conscience de son impuissance, on commença à tourner ses regards vers les anciens et à subtiliser sur la source de leurs richesses; et comme on se trouvait dans l'impuissance de rien faire de semblable, on ne comprit plus les riches sources de vie qu'ils avaient trouvées en eux-mêmes. Il faut ajouter que, depuis le temps d'Aristote, on connaissait beaucoup mieux l'Orient; on y avait retrouvé des traces d'une civilisation plus ancienne que celle de la Grèce; et, comme on n'était pas dans le cas de concevoir une autre civilisation que celle des Grecs, on pensa tout naturellement que les anciens Grecs avaient reçu leur civilisation des Orientaux, absolument comme les Grecs d'alors avaient reçu la leur des Grecs, leurs ancêtres. Cette supposition, l'erreur générale qui en est la conséquence, et les nombreuses conjectures historiques qui s'y rattachent, ont donc leur cause dans deux sortes d'incapacités; savoir : dans celle de concevoir une autre civilisation que celle dans laquelle on vivait, et dans celle de créer des œuvres scientifiques d'un ordre élevé. On jugea le passé d'après le présent; ce qui donna naissance à la misérable histoire

(1) *Phædr.*, p. 275. Je dois faire remarquer en passant que l'on a encore voulu faire entendre tout récemment que Platon pourrait bien avoir emprunté sa philosophie des Égyptiens; voy. *A.-W. Schlegel*, préface du Bhagavad-Gita, p. xxv. Mais cette opinion est déjà suffisamment réfutée par le passage précédemment cité, *Republ.*, liv. 4, dans lequel Platon attribue aux Égyptiens le φιλοχρήματον, mais pas le φιλομαθὲς.

qui chercha à substituer le développement externe à l'interne. Et, comme l'imagination fantastique de l'Orient s'était emparée de l'histoire, on reçut et on réchauffa les traditions ; telles sont celles des néo-platoniciens, de l'ensemble desquelles personne ne peut tirer parti, mais que plusieurs écrivains tâchent d'utiliser une à une. Mais je crois pouvoir dire qu'elles sont corrompues dans tout ce qu'il y a de plus intime et d'individuel, car le souffle de la fausseté interne les a empoisonnées. Ces hommes ne pouvaient pas convenablement concevoir les détails, parce qu'ils plaçaient le tout dans la lumière oblique et fausse de leur imagination déréglée (1).

Cependant nous tiendrons compte de quelques unes de ces traditions, et nous en ferons ici l'appréciation, afin qu'on soit mieux en état d'en juger le mérite. On assigne déjà au premier philosophe grec des maîtres de l'Orient. Thalès, disent quelques uns, avait emprunté sa doctrine des prêtres égyptiens. Les écrivains qui l'assurent sont récens : ce sont Plutarque (2) et Jamblique (3); aussi ne trouve-t-on pas la moindre confirmation de cette opinion dans la communauté des doctrines ; il n'y a rien dans l'enseignement de Thalès qui ressemble aux doctrines des Égyptiens. On a de plus cherché l'origine de la philosophie de Thalès chez les Phéniciens. Il était issu d'une famille phénicienne et avait voyagé en Asie (4), vraisemblablement en Phénicie ; or, n'est-il pas très probable, pour ne pas dire certain, qu'il a emprunté sa doctrine, que tout se forme de l'eau, des Phéniciens, chez lesquels cette doctrine était très an-

---

(1) *Lobeck, de Myster. Eleus. gradibus*, I, p. 8. — *Platonicus, hoc est pessimus antiquitatis interpres.*

(2) *De plac. phil.*, I, 3.

(3) *De vitâ Pythag.*, 1. Je ne rappelle ici que la lettre de Thalès, *Diog. Laert.*, I, 43.

(4) Suivant la lettre supposée dont nous venons de parler.

cienne, comme dans tout le reste de l'Asie (1)? Nous devons avouer que ces conjectures sont loin de nous paraître satisfaisantes. Il nous semble beaucoup plus vraisemblable que Thalès est arrivé de lui-même, par le caractère de sa pensée grecque, à la doctrine qu'il établit, si surtout nous faisons attention qu'Aristote, non seulement ne dit rien de ses emprunts à l'étranger, mais n'en sait même rien, puisqu'il est porté à rattacher la doctrine de Thalès aux idées grecques, avec lesquelles elle avait de l'analogie (2).

On soupçonne encore plus Pythagore d'avoir fondé sa philosophie sur des traditions orientales. Il n'y a rien d'historiquement sûr à ce sujet; les écrivains les plus anciens qui parlent de cet emprunt sont postérieurs à Pythagore d'environ deux cents ans (3); et quiconque connaît les fables dont Pythagore a été l'objet, se gardera bien de fonder la moindre conjecture sur tout ce qui a été dit de ses voyages en Syrie, à Babylone, en Perse, dans l'Inde, et même chez les Thraces et chez les Druides, dans les Gaules; ils sont tous également incertains. On ne peut donc juger que d'après la vraisemblance des choses; et je ne trouve d'un peu croyable à cet égard, que l'opinion qui fait voyager Pythagore en Égypte, où il s'instruit des connaissances égyptiennes. Mais ce que les Grecs anciens ont conjecturé au sujet des voyages de Pythagore, n'est relatif qu'à la doctrine de la métempsycose, qu'Hérodote nous dit être d'origine égyptienne. Nous ne tenons pas plus à ce jugement d'Hérodote (4), que nous ne partageons son opinion

---

(1) *Stanley*, *Hist. phil.*, p. 9; *C. Ritter*, Introduction à l'histoire des peuples de l'Europe, p. 179.

(2) *Met.*, I, 3.

(3) Isocrate est le premier qui parle des voyages de Pythagore en Égypte. *Laud. Bus.*, p. 227, *ed. Steph.*

(4) Hérodote, II, p. 123, ne donne son jugement que comme

lorsqu'il nous dit que les dieux grecs tiraient leur origine des dieux égyptiens ; car ce sont les jugemens d'un même homme qui était épris de l'antiquité égyptienne.

On a cependant voulu retrouver encore d'autres traces des doctrines égyptiennes ou orientales, dans les pratiques et dans les manières de s'exprimer des Pythagoriciens. Mais quiconque voudra se donner la peine de rechercher les traditions à ce sujet, trouvera que la plupart des renseignemens qu'elles fournissent sont d'une époque bien postérieure à l'évènement qu'elles supposent ; qu'elles sont peu d'accord entre elles, et que les plus importantes contredisent même les témoignages plus anciens d'hommes dignes de foi qui ont connu les Pythagoriciens (1). Il est plus facile de produire sur ces sortes de questions tel ou tel témoignage que de citer un seul fait historique. Nous ne ferons donc aucun usage de ces témoignages, qui, empruntés à la tradition seule, n'ont servi, dans les temps suivans, qu'à faire confirmer un préjugé par des hommes peu instruits ; seulement

---

son opinion, puisqu'il dit que les Grecs qui avaient reçu le dogme de la métempsycose, l'avaient présenté comme leur doctrine propre ; ils ne disaient donc pas qu'ils l'eussent emprunté des Égyptiens. Il part de la supposition que les Égyptiens auraient les premiers enseigné l'immortalité de l'âme. Cependant les Grecs n'avaient que faire d'apprendre ce dogme des Égyptiens à une époque où ils le connaissaient déjà, je veux dire du temps de Pythagore.

(1) Il n'y a qu'une exception à faire à ce sujet, c'est que les Pythagoriciens, comme les Égyptiens, ne pouvaient pas être ensevelis dans des vêtemens de laine, *Hérodote*, II, 81. Se prévaudra qui voudra de cette ressemblance ; mais j'observe encore ici que, si Hérodote ne fait aucune distinction entre les mystères égyptiens, les mystères orphiques et les bachiques, ce n'est qu'à cause de la ressemblance qu'il trouvait entre tous ces mystères ; or, je présume, d'après les passages cités précédemment, qu'elle consistait dans le dogme de l'immortalité de l'âme.

nous affirmons que la doctrine de la métempsycose était commune aux Pythagoriciens et aux Égyptiens. Mais qu'en conclurons-nous? Nous ne nous prévaudrons pas de ce que l'opinion de la métempsycose semble avoir été presque aussi universellement répandue que la doctrine de l'immortalité, mais nous voulons seulement faire entendre que cette opinion n'était pas inconnue des Grecs déjà avant Pythagore. Elle est attribuée à son maître Phérécyde et aux orphiques, auxquels Hérodote rattache les orgies pythagoriciennes. Hérodote reconnaît aussi la diffusion plus ancienne de cette doctrine parmi les Grecs, puisqu'il en distingue les anciens propagateurs des nouveaux (1); car on ne peut entendre par ce mot nouveaux que les Pythagoriciens. Si donc Pythagore a dû sur ce point apporter aux Grecs quelques connaissances nouvelles empruntées aux Égyptiens, ce ne peut guère être qu'une forme de ce dogme, différente de celle qui était connue des Grecs avant lui (2).

(1) II, 123. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον.

(2) *F. Schlegel*, sur la langue et la philosophie des Indiens, p. 111, dit : « De cette manière (savoir dans le sens moral) nous trouvons dans la doctrine de Pythagore l'idée de la métempsycose avec toutes ses déterminations accessoires orientales, preuve certaine que cette idée n'était point d'origine hellénique. » Je regrette que Fr. Schlegel n'ait pas indiqué d'une manière plus précise cet entourage de déterminations orientales qu'il retrouve dans Pythagore; car je ne sais vraiment pas où les prendre. Et s'il fallait faire consister la preuve principale de l'origine orientale de la métempsycose dans son sens moral, je ne trouverais pas encore ce qu'il y a de probant dans cette preuve. Car partout où cette doctrine est fondée sur le sens moral, elle doit avoir un caractère moral, et ceux qui veulent tout faire passer des Indiens aux Grecs par la tradition, ne sont pas encore assez avancés pour affirmer que le sens moral a dû passer des premiers aux seconds. Du reste, Fr. Schlegel n'est pas assez

Mais nous n'en trouvons aucune trace dans la philosophie qui porte son nom; cette philosophie est au contraire une création si propre à l'esprit grec, quant à ses parties essentielles, que nous n'en pouvons comprendre le sens que par l'histoire de l'esprit grec. La métempsychose n'a dans cette doctrine qu'une place très secondaire.

Outre les doctrines dont nous venons de parler, et qui ont été professées par les anciens philosophes grecs, il en est encore une seulement dont une tradition spéciale chez les anciens rapportait l'origine aux Orientaux, je veux parler de la doctrine des atomes. Le stoïcien Posidonius disait que l'atomisme avait pour auteur le Sidonien Moschus ou Mochus, qui vivait avant la guerre de Troie (1). Or on ne sait pas, il est vrai, comment Leucippe, qui passe pour l'auteur de l'atomisme grec, peut avoir été en rapport avec les Phéniciens; mais comme nous avons peu de renseignemens sur la vie de cet homme, il n'est cependant pas invraisemblable de supposer qu'il a pu être instruit d'une manière ou d'une autre par les Phéniciens, ou que si ce n'est pas lui, du moins quelqu'un de son école, Démocrite par exemple, qui de son propre aveu, fit aussi de longs voyages dans l'Orient, quoiqu'il ne veuille avouer en aucune façon qu'il en ait tiré sa philosophie. Au lieu de rejeter complètement d'aussi légères conjectures, on a encore cherché à les appuyer par la considération qu'il y a aussi quelques idées d'atomisme chez les Indiens et qu'elles auraient bien

---

hardi pour faire voyager Pythagore lui-même dans l'Inde, mais il fait voyager la métempsychose de l'Inde par les Égyptiens en Grèce; il pense toutefois qu'il y a une grande différence entre la métempsychose égyptienne et la métempsychose indienne. Comment donc la métempsychose pythagoricienne paraît-elle cependant avoir une si grande ressemblance avec la métempsychose indienne?

(1) *Sext. Emp.*, IX, 363; *Strab.*, XVI, p. 367. *Tauchn.*

pu passer de là chez les Phéniciens d'abord, et ensuite en Grèce (1). Mais considérons avant tout la tradition. Ceux qui parlent d'après Posidonius doutent eux-mêmes s'ils doivent l'en croire, et ils ont bien raison d'en douter, car la tradition parle d'un temps anté-historique; Posidonius est postérieur au moins de mille ans au temps dont il parle. Observons en outre qu'il traita très arbitrairement l'histoire ancienne, et qu'il était porté à faire remonter la philosophie à l'antiquité la plus haute dont l'invention des premiers arts puisse se flatter (2). On ne peut donc ajouter aucune foi à un pareil écrivain, lorsqu'il s'agit d'un fait dont toute l'antiquité ne sait rien. Ajoutons encore que les Phéniciens, comme nous l'avons remarqué précédemment d'après Platon, ne sont point du tout connus des anciens comme des hommes de science; et enfin que nous pouvons considérer l'atomisme comme une opinion qui pouvait tout naturellement se développer parmi les Grecs par le perfectionnement des connaissances mathématiques et par leur application à l'expérience; et je crois que toute personne qui examinera le fait sans préoccupation, n'accordera pas, d'après ces réflexions, une grande vraisemblance aux conjectures précédemment alléguées.

On a dit aussi que les philosophes grecs qui appartiennent à l'âge mûr de l'école socratique, avaient apporté en Grèce de nouvelles doctrines empruntées aux barbares. Je crois pouvoir être court à ce sujet. Le développement de l'école socratique est tel, que l'on peut trouver le germe de presque toutes ses doctrines dans les philosophes grecs antérieurs. Il me semble que c'est faire preuve d'une complète ignorance de la doctrine socratique dans son rapport à la manière grecque, que de

(1) *F. Schlegel*, Sur la langue et la philosophie des Indiens, p. 118.

(2) *Senec. Ep.* 90.

croire pouvoir admettre, d'après une anecdote (1) bien peu digne de foi, que Socrate a reçu tout ou partie de sa doctrine d'un voyageur indien, qui serait venu à Athènes on ne sait comme. On a dit encore de Platon qu'il avait été instruit par les Égyptiens, quand au contraire il dit qu'il n'estime point les Égyptiens pour leur science. Il n'y a donc qu'une ignorance grossière de sa doctrine qui puisse en méconnaître le caractère entièrement grec. On dit enfin que le sceptique Pyrrhon doit avoir eu des relations dans les Indes avec les gymnosophistes et dans la Perse avec les mages; qu'il y a même dans sa doctrine un ou deux dogmes qui ressemblent à des doctrines orientales. Mais ces mêmes dogmes étaient déjà connus avant lui en Grèce, en sorte que s'il les a appris dans l'Inde ou dans la Perse, il ne les a pas pour cela fait connaître le premier à son pays. Nous ne trouvons donc rien de certain, en fait de tradition, qui puisse nous obliger à supposer que, dans les temps où la philosophie florissait en Grèce, la pensée orientale ait eu quelque influence sur son développement. Au contraire la pensée orientale ne fut pour la première fois en contact avec la pensée grecque qu'à l'époque de la décadence de la philosophie socratique.

Il ne nous reste plus qu'à dire un mot sur des conjectures récentes qui se rapportent médiatement aux anciennes traditions. Ces conjectures se fondent en partie sur des similitudes de doctrine, en partie sur des obscurités dans le développement de la philosophie grecque. Rarement on s'est aperçu combien la première de ces raisons est faible. Il y a toujours une ressemblance générale dans les développemens de la pensée philosophique, car l'effort général de l'esprit humain pour atteindre la

(1) Le garant de cette anecdote est Aristoxène, auteur de beaucoup de faussetés qui circulent sur Socrate. *Euseb. præp. ev.*, XI, 3.

connaissance scientifique doit produire des résultats semblables; et ordinairement on n'a pu indiquer qu'une ressemblance générale. Mais si l'on pénètre dans les détails des doctrines, on trouve souvent des dissemblances essentielles, et qui par conséquent excluent toute possibilité de tradition. S'il est quelque part indispensable de se livrer à un examen approfondi, et de rejeter le jugement superficiel des amateurs, c'est surtout ici, parce qu'ils sont rarement capables d'apprécier le semblable et le dissemblable, et l'essentiel dans l'un et l'autre, ne s'attachant trop souvent qu'à des expressions isolées dont ils ne peuvent d'ailleurs apprécier la valeur aux yeux de la critique historique. Lorsqu'on rencontre de ces ressemblances de doctrines, qui se soutiennent dans les détails et dans l'exposition propre, alors seulement on peut en conclure un rapport historique; mais, dans ce cas, il faut rechercher ce qui est antérieur et ce qui est postérieur, afin de pouvoir dire quelle est, de ces deux doctrines semblables, celle qui est la mère, et quelle est au contraire celle qui est la fille; mais si l'on est obligé de renoncer à la détermination du temps, alors il ne reste plus qu'à distinguer, par l'ensemble des doctrines, quelle doit en être la patrie naturelle.

Ce qu'on peut le moins approuver, c'est de donner une origine orientale à toutes les philosophies qui contiennent quelque chose de panthéistique, même à la doctrine de Xénophane (1), qui est cependant sortie si évidemment du caractère dialectique des Grecs. Le mélange de vues très différentes est ici trop évident pour que l'on ne puisse pas apercevoir, après un examen

(1) *Schlosser*, Abrégé de l'histoire universelle, 1re partie, 1re sect., p. 423 s. La tendance panthéistique se trouve partout où se trouvent la religion et la philosophie, même chez les insulaires de la mer du Sud.

suffisant, l'arbitraire de la conjecture. Ce qu'on a dit (1) de l'origine orientale de la doctrine d'Héraclite, sans doute pour en avoir mal compris la tendance panthéistique, est plus digne d'attention, puisque l'assertion est du moins fondée sur une connaissance des détails. Mais si nous sommes renvoyés à ce sujet tantôt aux doctrines des Égyptiens, tantôt à celles des mages ou de Zoroastre (2), certainement nous ne saurons pas auquel entendre, et nous devrons redouter très fort un mélange confus de doctrines, qui à la vérité peuvent bien être sorties de sources semblables, mais qui cependant devaient être fort distantes les unes des autres au temps d'Héraclite. Une autre observation qui nous surprend plus encore, c'est que la doctrine de Pythagore et celle d'Héraclite aient été rapportées à la même source, au culte du feu des mages (3); car, à supposer que deux doctrines si différentes fussent nées de la même tradition, nous devrions reconnaître du moins que le fond réel de la tradition était suceptible d'interprétations fort différentes, et ne méritait par conséquent point le nom de doctrine. Les ressemblances entre la doctrine orientale et celle d'Héraclite ne sont pas non plus du tout de telle nature qu'on puisse en tirer quelque chose de décisif; au contraire, elles consistent seulement, d'une part, dans la notion générale de l'essence divine du feu, idée qui est d'ailleurs traitée d'une manière toute différente par Héraclite et par les Persans adorateurs du feu (4); d'autre part, dans quelques idées insignifiantes telles, qu'elles peuvent très bien se rencon-

---

(1) *Schlosser*, Abrégé de l'histoire universelle, p. 426; Symbolique de Creuzer, t. II, p. 182, 1re édit.

(2) *Creuzer*, p. 186, 187.

(3) *Creuzer*, p. 182.

(4) Creuzer semble ne pas apercevoir cela, puisqu'il assimile l'opposition que les Perses mettaient entre la lumière et les ténèbres à la doctrine d'Héraclite sur les deux forces contraires

trer chez différentes personnes qui n'ont jamais eu entre elles aucun rapport historique (1). Enfin nous trouvons dans les fragmens d'Héraclite plusieurs traces d'une haine très prononcée contre les barbares, et une doctrine tout opposée aux idées orientales. Nous ne voulons cependant pas anticiper sur notre histoire, nous dirons l'essentiel à ce sujet dans la doctrine d'Héraclite.

Enfin, pour ce qui regarde les obscurités dans l'histoire de la première philosophie grecque, on peut les regarder comme une conséquence naturelle, en partie, du défaut de liaison qui existe entre les documens d'où nous cherchons à tirer la connaissance de cette philosophie; en partie, de la conscience obscure qui en accompagna la naissance. Nous espérons du reste pouvoir dissiper beaucoup de ces obscurités, en étudiant les traditions avec ordre. Notre jugement sur l'extrême invraisemblance que la science de l'Orient ait eu quelque influence sur le perfectionnement de la philosophie grecque, résulte beaucoup plus de l'étude de la première philosophie grecque

---

dans la vie du monde, tandis que ce sont deux choses tout opposées.

(1) Creuzer rapporte deux de ces similitudes : 1° c'est qu'Héraclite fait sortir le soleil embrasé du sein de la mer, ce que Creuzer compare aux symboles égyptiens, qui sont encore à interpréter. Mais ce n'est ici qu'une représentation enfantine des Grecs qui habitaient les côtes de la mer, représentation qui se retrouve plus d'une fois dans les anciens philosophes; 2° qu'Héraclite compare les forces opposées de l'harmonie du monde à l'action de tendre l'arc et la lyre; ce que Creuzer veut rapporter aux symboles persiques. Cette ressemblance est éloignée, quoique la comparaison soit néanmoins très proche. Il y a en effet une bien plus grande ressemblance entre un passage des lois de Manou et une figure d'Héraclite, puisque tous deux considèrent la formation du monde comme un jeu de la divinité; et cependant cette ressemblance même n'est pas du tout un indice d'une relation historique.

que de celle de l'antique Orient. Il n'en peut même pas être autrement; l'Orient de cette époque reculée nous est encore si peu connu! Mais quand nous tournons nos regards sur les premiers commencemens de la philosophie chez les Grecs, nous les trouvons si simples et si indépendans de toute tradition, qu'ils ressemblent tout-à-fait à de premiers essais. Le perfectionnement vient ensuite si insensiblement que l'on peut en compter, pour ainsi dire, chaque pas: rien de subit ni de brusque qu'on puisse attribuer à quelque enseignement étranger. Quand il se mêle quelque chose de traditionnel à un mouvement philosophique, on le reconnaît particulièrement aux divisions, aux déterminations d'idées, ou aux formules étrangères, qui, se présentant sans raison suffisante, et n'étant pas comprises parfaitement, prêtent à des déductions forcées et à une foule d'interprétations pénibles, pleines de subtilité et de sagacité. Mais on ne trouve rien de pareil dans la première philosophie grecque. Dans les systèmes qu'elle nous a laissés, tout, au contraire, se rattache à une idée fort simple, telle qu'elle apparaît naturellement au réveil de la conscience philosophique, et sans employer de secours indirect pour définir, pour prouver, pour réfuter; on se contenta d'un cercle de pensées qui ne pouvait pas être difficile à embrasser pour tout Grec cultivé.

CHAPITRE IV.

DIVISION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

Après avoir fait ces recherches sur la partie antéhistorique de la philosophie, et particulièrement sur l'influence de l'Orient, par rapport à la philosophie grecque, nous nous trouvons en état de procéder à la division de l'histoire de la philosophie ancienne. Car, tant que nous

ne savions pas quelle part accorder aux Orientaux sur le développement de la philosophie grecque, et depuis quelle époque dater l'histoire de la philosophie, nous devions être embarrassé pour décider quel est l'objet de la philosophie ancienne, et quel est le principe de sa division. Mais ayant trouvé que les peuples orientaux n'avaient eu aucune influence importante sur le développement de la philosophie grecque, et par conséquent sur celui de la philosophie ancienne, bien qu'ils aient eu quelque part à sa décadence, nous ne pouvons point hésiter à faire la division de notre histoire, d'après l'histoire même de l'esprit grec. Car la philosophie romaine ne peut prétendre à une place principale, puisqu'elle a été en tout temps subordonnée à la philosophie grecque.

Le développement scientifique général des Grecs s'est opéré très naturellement. Il n'a été violemment contrarié dans son cours par aucune puissance extérieure; mais il a passé successivement par tous les degrés qu'il devait parcourir jusqu'à ce qu'il expirât de la manière que le voulait son caractère propre. Quoique l'état politique des Grecs ait subi une violente subversion par une puissance extérieure, la civilisation grecque dans les arts et dans les sciences vainquit cependant tous les barbares avec lesquels elle se trouva en contact; et, tandis que la cité grecque était en servitude, la science grecque régnait d'autant plus loin.

L'histoire entière de la philosophie ancienne se divise donc en trois périodes : la première comprend le réveil de l'esprit philosophique; la seconde, l'époque la plus brillante des systèmes philosophiques; et la troisième, la chute de la philosophie grecque. Pour déterminer provisoirement ces trois époques, seulement quant à la chronologie, et par rapport au reste de la civilisation du peuple grec, l'harmonie que nous trouvons entre la philosophie et le reste de la vie du peuple grec nous sera du plus grand secours. Très rarement, jamais peut-être, un

peuple ne s'est développé aussi naturellement, aussi uniformément en tout sens que le peuple grec. La raison en est que les accidens extérieurs et les rapports avec les autres peuples ont eu peu d'influence sur sa vie intérieure à l'époque de son développement.

Nous n'avons que des traditions sur l'unité primitive du peuple grec; à l'époque où son histoire commence, nous le trouvons divisé en un grand nombre de petits États, qui se distinguent aussi les uns des autres par leur origine, et qui sont sans unité d'ambition et d'intérêt. Ce ne fut que plus tard que ces États, avec leurs origines spéciales, furent reconnus clairement se convenir respectivement et avoir une commune origine, et qu'il s'opéra une tendance générale vers l'unité politique, vers l'unité d'un peuple grec, qui trouva probablement sa perte dans la jalousie respective des différens États, dans la puissance compacte et formidable de ses voisins, et dans d'autres circonstances fâcheuses. Cette tendance se montre, au contraire, beaucoup plus heureuse dans la littérature des Grecs. Il y eut d'abord une assez grande variété de langues, suivant les pays; mais elles s'affranchirent insensiblement de leurs entraves locales, et acquirent une grande généralité, sans cependant perdre complètement la couleur propre qu'elles tenaient de leur différence d'origine. Mais enfin, quand la civilisation grecque eut dépassé de beaucoup les bornes de sa patrie primitive, toutes ces langues se confondirent en une langue écrite commune. La philosophie des Grecs s'essaya aussi d'abord localement, et au milieu de races particulières, mais elle ne tarda pas à devenir la science universelle du peuple grec, et parvint enfin à la hauteur de la philosophie, non du peuple, mais de la civilisation grecque.

Nous pouvons donc déterminer en général les trois périodes de la littérature grecque, en disant: que la première est plutôt caractérisée par la civilisation d'une race

ou d'une cité que par la civilisation du peuple entier ; la seconde, au contraire, est marquée par la civilisation grecque, générale, uniforme, avec un point central qui la frappe du sceau de l'unité ; enfin, la troisième période perd ce point central en Grèce, et le caractère grec se corrompt de plus en plus à mesure que la philosophie s'étend plus loin sur presque tous les peuples civilisés de la terre.

Pour mettre à profit ce qui vient d'être dit, nous devons remarquer que le développement scientifique en général, et en particulier la connaissance philosophique du général, pénètre toujours plus tard dans la vie des peuples que les arts ; car, dans la société comme dans l'individu, l'excitation de l'entendement vient après celle de l'imagination. Aussi voyons-nous que la poésie grecque avait déjà trouvé depuis long-temps son point central dans la poésie dramatique des Athéniens, avant que la philosophie attique s'emparât de toutes les richesses des penseurs précédens ; nous trouvons également qu'à Athènes la fleur de la philosophie survécut long-temps à la fleur de la poésie.

Mais la détermination la plus précise des trois degrés de perfectionnement de la philosophie grecque doit certainement se tirer de cette philosophie même. Il est tout naturel que, tant que la philosophie n'eut qu'un perfectionnement local et circonscrit dans un cercle déterminé, elle ne put être l'expression de l'esprit général de la nation. La direction philosophique devait alors partir d'un intérêt scientifique particulier, et finir par satisfaire cet intérêt. Or, tel est le caractère de la première période de la philosophie grecque ; on ne pouvait donc alors élever l'édifice entier de cette philosophie. Dans la seconde période, le contraire devait arriver, puisque la réflexion philosophique n'avait pas une direction scientifique spéciale, mais rayonnait dans tous les sens, et était, pour ainsi dire, l'œuvre de toute la sphère intellectuelle de la

Grèce. Nous devons nous attendre à voir dans la seconde période se développer dans toutes les directions ce qui était en général philosophie pour les Grecs. On doit, au contraire, s'attendre à voir dans la troisième période la liaison systématique de la philosophie grecque se perdre avec le caractère et la force propres à l'esprit grec, lorsque la tradition viendra à s'y mêler.

Pour tirer parti de ces points de vue fondamentaux, nous devons supposer ici que l'ensemble scientifique de la philosophie des Grecs forma une unité composée de trois doctrines philosophiques : de la logique ou dialectique, de la physique et de l'éthique. Cette division est, pour la première fois, rendue sensible dans la disposition scientifique des écrits de Platon. Nous considérerions donc Platon comme point de départ de la seconde période de la philosophie grecque, si la liaison intime de sa philosophie avec celle de Socrate, qu'il prend lui-même pour fondement de la sienne, ne nous en empêchait. Nous rapporterons donc la seconde période de notre histoire ou le développement de la pensée socratique à Socrate lui-même et à ses disciples les plus immédiats. De cette manière nous avons l'avantage de réunir dans cette période toute la philosophie attique. Nous avons aussi pour nous l'opinion de toute l'antiquité postérieure à Socrate, puisque la plupart des écoles qui vinrent après ce grand maître s'en prétendirent, à tort ou à raison, les descendans légitimes ; et que celles qui n'avaient pas la même prétention n'étaient considérées que comme livrées à de vaines tentatives philosophiques.

Il est un peu plus difficile de distinguer la seconde période de la troisième ; car, comme celle-ci retient encore extérieurement, d'après la tradition, les anciennes formes de la doctrine, il n'y a qu'un œil exercé qui puisse apercevoir le changement intérieur sous l'apparence invariable de l'extérieur. Cependant un signe décisif du commencement de la troisième période, c'est le mélange de

la pensée orientale à la pensée grecque, d'où résulta naturellement l'impossibilité d'appliquer encore la première division de la philosophie, puisque la division scientifique était inconnue à la pensée orientale; et, quand une fois la distinction entre la pensée grecque et la pensée orientale eut été négligée, ce qu'il y avait de plus opposé dans l'un et l'autre esprit dut bientôt se trouver confondu. Un autre signe de la décadence de la philosophie grecque, c'est la dégénération de la recherche philosophique en traditions et en doctrines fixes; ce qui est très sensible dans les écrits des interprètes des philosophes anciens. Un troisième signe encore, c'est le progrès d'un scepticisme, qui, sous prétexte de vouloir affranchir la vie pratique de toute erreur scientifique, n'eut réellement pour but que de garantir les idées empiriques du trouble et du désordre qui régnaient dans les idées spéculatives. Sans anticiper sur ce que nous aurons à exposer plus tard, nous pouvons dire seulement que ces trois signes nous suffisent pour placer le commencement de la troisième période de la philosophie ancienne, 50 ans avant la naissance de J.-C.

Nous arrivons donc aux résultats suivans sur la délimitation des trois périodes de la philosophie ancienne: la première période s'étend depuis le commencement de la philosophie chez les Grecs, c'est-à-dire, depuis Thalès jusqu'au temps où Socrate commença à philosopher à Athènes, par conséquent depuis la 45[e] Olympiade environ, ou 600 ans avant la naissance de J.-C., jusqu'à la 88[e] Olympiade, ou jusques au-delà du milieu du 5[e] siècle avant J.-C. Cette période, qui ne comprend pas seulement deux siècles, est si remplie de travaux divers, qu'il en est peu d'aussi riches en mouvemens scientifiques. On y retrouve l'activité fraîche, vive, souvent précipitée, mais toujours insouciante de la jeunesse. L'intelligence plus mûre de la seconde période s'étend, comme on l'a déjà dit, de Socrate jusqu'à 50 ans avant J.-C., époque où l'on ne trouve aucun nom bien remarquable pour

clore cette période, ou pour signaler le commencement de la troisième; à moins que l'on ne choisisse pour ligne de démarcation le temps où Cicéron écrivait en rhéteur des ouvrages philosophiques. Ce qui nous détermine à fixer à cette époque le commencement de la troisième période, c'est la propagation de la superstition orientale, qui commence à se faire remarquer alors, et l'apparition du nouveau septicisme. Cette sceconde époque de quatre siècles a fait arriver la philosophie grecque à sa maturité, à travers une série d'écoles philosophiques; mais elle laissait déjà entrevoir d'une manière très distincte les symptômes d'une décadence. La troisième époque enfin s'étend jusque vers la fin du sixième siècle après J.-C., c'est-à-dire, jusqu'aux derniers péripatéticiens et platoniciens non convertis au christianisme. C'est l'époque la plus longue; aussi n'est-elle pauvre ni en pensées philosophiques, ni en disputes de partis, ni en mouvemens intellectuels en général; mais l'invariable comme le variable de cette époque philosophique ne porte que trop clairement les marques d'une décrépitude souffrante. On peut comparer ce qui reste dans cette période à l'ossification insensible d'une vieille organisation animale, et ce qui passe, à la fermentation putride d'un cadavre.

Nous pouvons encore donner ici deux raisons qui justifient cette division, et font voir qu'elle est conforme à la nature des choses. L'une est tirée de la marche du développement interne de la philosophie dans la première période, et l'autre de la limitation des trois périodes entre elles. Et d'abord, on pourrait signaler la première période comme celle dans laquelle l'unité de la philosophie grecque tend à se former. Pour arriver à ce résultat, plusieurs tentatives scientifiques étaient naturellement indispensables, et l'œuvre de cette période devait être de rassembler les membres épars de la science grecque. Ensuite, cette œuvre accomplie, la seconde période sera marquée par le cours paisible et uniforme du déve-

loppement de l'esprit grec, développement qui doit naturellement passer par plusieurs degrés de transformation. Enfin, quoique la troisième époque représente la chute de la philosophie grecque, elle contient aussi plusieurs tendances opposées. Cette marche est conforme au développement intellectuel de l'homme, dans l'individu comme dans l'espèce; car la civilisation tend toujours de la circonférence au centre; mais si ce centre s'est formé dans un petit cercle, alors il abandonne ses résultats à un cercle plus grand, car tout ce qu'il y a de particulier dans l'humanité doit profiter à l'espèce entière. Ceux qui cherchent à comprendre l'histoire de l'humanité comme un mouvement qui s'exécute en ligne droite, se donnent une peine inutile; une semblable ligne droite n'existe pas. Tout dans l'humanité tend de la diversité à l'unité; mais si l'unité est trop circonscrite, elle tend à devenir l'unité d'une diversité plus grande. C'est ainsi que la civilisation grecque est sortie de petites civilisations particulières, pour s'étendre et devenir la civilisation générale des peuples modernes.

Les faits sont donc bien d'accord avec cette théorie. Dans la première période, il y a développement simultané sur un point et sur un autre, en vertu de forces spéciales et distinctes; différentes écoles de philosophie, l'école Ionienne, celle de Pythagore, celle d'Élée, ont peu de rapports entre elles; cependant vers la fin de cette période, on peut remarquer une action réciproque des unes sur les autres, et une tendance à la réunion. Dans la seconde période au contraire il n'y a plus essentiellement d'écoles différentes contemporaines, et l'unité du développement philosophique commence. Car si, dans le principe, plusieurs écoles socratiques se formèrent à côté les unes des autres, et dans le même temps, ce phénomène n'est expliquable qu'en disant que tous les disciples de Socrate ne connaissaient et ne comprenaient pas la conscience scientifique de leur maître. La véritable

progression philosophique après Socrate n'est que dans Platon. Mais dès qu'on voit venir successivement l'école platonique, celle d'Aristote et celle des Stoïciens, on peut dire que chacune d'elles a trouvé et proclamé l'intelligence de son siècle dans la science, aussi loin que la chose est humainement possible. Et si, à cette époque, l'Académie subsiste à côté du Lycée, et l'une et l'autre à côté du Portique, ce n'est là que le retentissement du passé, qui ne manque jamais d'avoir lieu dans le développement de l'humanité, aussi long-temps qu'il reste des esprits qui n'ont point encore suivi la direction de leur époque. Seulement, les écoles postérieures sont dans un état de développement plein de vie; tandis que les écoles précédentes voient le leur expirer lentement. L'unité du développement philosophique dans cette seconde période se manifeste par l'action réciproque que les écoles philosophiques cherchaient à exercer les unes sur les autres dans les combats et la critique qu'elles engageaient entre elles. Dans la dernière période enfin, les directions se séparent et ne se rencontrent plus, parce qu'il n'y a plus convergence vers l'unité; les écoles subsistent à côté les unes des autres, se connaissent à peine, ou sont incapables du moins de s'estimer assez pour se critiquer respectivement. C'est ainsi que le néo-platonisme, surtout, méprise tellement les doctrines contemporaines, qu'il daigne à peine en dire un mot; encore est-ce plus pour les châtier que pour en discuter les principes. Les autres écoles s'occupent plus de doctrines anciennes et à moitié oubliées, que de ce qu'on pense autour d'elles; le scepticisme même, qui devait cependant prendre la peine de faire connaissance avec les autres doctrines contemporaines, n'en veut qu'aux anciens. On voit combien ce temps est reculé; il s'occupe volontiers des jours passés, et ne sait point vivre avec le présent.

Si l'on veut maintenant déterminer les bornes des

trois périodes, le commencement de la première et la fin de la dernière se laissent assez apercevoir: car le commencement de la première se place à l'aurore de la philosophie chez les Grecs, la fin de la dernière à son crépuscule. Mais les délimitations des trois périodes entre elles, c'est-à-dire, la distinction de la première et de la seconde, de la seconde et de la troisième, ont besoin d'un signe certain; et ce signe est le point sur lequel nous avons promis de revenir et de faire encore une remarque. Comme le passage d'un âge de la vie à un autre ne se fait connaître que par la douleur ou le malaise, de même, dans la vie intellectuelle, le commencement d'un nouveau développement ne s'annonce ordinairement que par le déclin des forces passées et par la déviation des tendances anciennes. Mais plus la force vitale de la jeunesse est grande encore, plus la commotion maladive est violente, plus aussi la crise se décide promptement. Nous devons donc nous attendre à une crise décisive et courte entre la première et la seconde période, tandis que le passage de la seconde à la troisième période doit être plus long et moins violent, mais aussi plus près de la corruption: c'est en effet ce qui a eu lieu. La souffrance et l'altération des plus anciennes écoles de philosophie parmi les Grecs sont très manifestes dans les efforts sophistiques qui ont immédiatement précédé Socrate. Les sophistes ne peuvent pas dissimuler leurs rapports avec les écoles philosophiques antérieures. Ils profitent en partie de leurs découvertes, mais en les faisant servir contre leurs auteurs, et dans le dessein peu dissimulé d'anéantir la philosophie pour y substituer le talent de la parole afin de dominer les esprits. Socrate, l'adversaire décidé des sophistes, représente la crise de cette maladie. La troisième période se distingue aussi de la seconde d'une manière analogue. Mais le sophisme n'est pas aussi hardi : il ne veut pas anéantir la philosophie, mais seulement s'affranchir de toute opinion philosophi-

que et mettre à profit les doctrines des écoles précédentes, qu'il n'adopte que pour la forme et afin de combattre ou d'affaiblir par leur apparente contradiction, dominés qu'ils sont cependant par un accord interne et profond, tous les résultats de la philosophie. Avec cette tendance, la philosophie n'est pas autre chose encore qu'un instrument au service de l'ambitieux talent de rhéteur, auquel elle doit seulement servir d'ornement. Ainsi la dégénération même de la philosophie s'opère conformément à l'esprit grec : la philosophie, au lieu de servir à une science, doit servir à un art. Le caractère de cette seconde corruption s'annonce à la vérité par le langage usité dans toutes les écoles de philosophie, telles que les connurent les Romains, mais surtout dans la nouvelle académie, à laquelle Cicéron donna la préférence. On ne peut pas douter, à l'occasion de ces deux différences caractéristiques des trois périodes, que la première appartienne à la première période ; la seconde au contraire se mêle davantage à la méthode scientifique de la philosophie, en sorte qu'on peut douter quelquefois si l'on ne doit pas lui attribuer certaine chose de la seconde ou de la troisième période.

Du reste je dois rappeler encore que mon but n'est point de distinguer ces trois périodes entre elles avec une précision chronologique rigoureuse : dans le développement intellectuel, il y a souvent fusion de degrés essentiellement différens en passant d'une période à une autre, et l'historien de la philosophie n'a plus rien à faire alors que de saisir sous un seul point de vue ce qu'il y a d'uniforme et d'homogène.

LIVRE TROISIÈME.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AVANT SOCRATE. — PREMIÈRE DIVISION. — PHILOSOPHIE IONIENNE.

CHAPITRE PREMIER.

DIVISION.

Le caractère de cette période est le décousu, le fragmentaire. Elle est marquée par des travaux philosophiques partiels, tant parce qu'ils suivent des directions particulières, et obéissent à des intérêts spéciaux, sans avoir égard à l'ensemble du domaine de la recherche philosophique, que parce qu'ils n'expriment pas le caractère de tout le peuple grec, mais conservent des différences d'origines et de localités.

Parmi les différentes races grecques, ce sont la dorienne et l'ionienne qui, dans les temps historiques, ont eu le plus d'importance. La civilisation de la dernière s'est révélée avant celle de la première dans des ouvrages d'une grande perfection. Elle produisit d'abord le poème épique, et donna ensuite naissance à l'histoire. Ces deux circonstances témoignent d'une faculté prédominante pour l'observation des faits et pour l'intelligence des phénomènes. La poésie lyrique, qui a pour principe la force expansive de l'âme, fleurit plus tard chez les Doriens et chez les autres Grecs leurs alliés. Il devait donc y avoir dans ce peuple la faculté prédominante de figurer et de transformer les phénomènes. Cette différence entre les deux principales origines des Grecs, peut aussi se remarquer en ce que les Ioniens étaient portés à la démocratie; tandis que les Doriens semblent avoir peu

ché pour la forme aristocratique. Ce fait trouve sa confirmation et son explication, particulièrement dans le caractère changeant de la démocratie ionienne, par opposition à la raideur ennemie de tout changement de l'aristocratie dorienne. Car là où domine la capacité pour les phénomènes, là doivent être des mœurs changeantes, et des opinions mobiles comme les phénomènes eux-mêmes. Au contraire là où le développement procède surtout de la force d'âme, là doit aussi se produire facilement une certaine fermeté pleine de raideur qui porte à l'exécution de la volonté, même contre le cours des évènemens, parce que l'âme reste toujours la même. Telle est aussi la raison pour laquelle on reprochait aux Ioniens de la mollesse, et aux Doriens de la sévérité.

Si maintenant nous faisons attention que ces deux peuples ont eu chacun une espèce de philosophie, on s'attendra facilement à voir la philosophie Ionienne s'occuper davantage, et suivant la méthode des physiciens, de la manière dont les phénomènes se passent, des forces ou des élémens qui les produisent, et la philosophie dorienne au contraire s'occuper davantage des principes internes du développement cosmique, et rechercher par la méthode rationnelle, le pourquoi plutôt que le comment des phénomènes. Aussi trouvons-nous cette différence dans la philosophie à cette période de notre histoire. Il se forma parmi les Grecs d'Ionie, dans l'Asie-Mineure, une philosophie qui s'appliqua exclusivement aux spéculations physiques, et qui ne s'occupa de morale qu'accessoirement et d'une manière superficielle. Dans la basse Italie au contraire, dans les colonies plus ou moins doriennes, se présente une philosophie qu'on appelle pythagoricienne, du nom de son fondateur, et qui a un tout autre caractère que la précédente; car bien qu'elle s'occupe aussi de préférence des principes du monde et de ceux des phénomènes physiques qui remplissent l'univers (car comment ces phé-

nomènes n'auraient-ils pas fourni la première occasion de philosopher), ce n'est cependant pas sous le point de vue matériel qu'elle le fait ; elle se donne pour problème la recherche des lois et de l'harmonie dans les principes du monde, suivant une détermination morale du bien et du mal. Le rapport intime qui existe entre la philosophie pythagoricienne et la musique lyrique dont elle cherchait à découvrir le principe, dans laquelle même elle prétendait trouver l'explication du monde, montre bien encore combien cette philosophie, quoique émanée d'un Ionien, se rattache naturellement à la manière dorienne. Nous ne trouvons pas une liaison également étroite entre la poésie épique et la philosophie ionienne ; mais on ne peut cependant pas se dissimuler qu'il y a une certaine affinité entre les théogonies et les cosmogonies épiques, et les doctrines des Ioniens.

Les différences d'origine du peuple grec ont fort occupé les modernes, surtout les Allemands, et il est moins à craindre qu'on les méconnaisse dans une sphère quelconque de la vie intellectuelle, qu'il ne l'est qu'elles soient poussées jusqu'à l'erreur. Dans les temps historiques, l'opposition entre les États d'origine différente est déjà beaucoup moins tranchée, et la pureté de l'origine ne se retrouve plus du tout dans les colonies ; mais il se forme un nouveau caractère du mélange des races diverses. Enfin les différences locales pourraient bien avoir eu presque autant d'influence que les différences de sang et de race. L'histoire de la philosophie dans la période qui nous occupe, confirme souvent ces remarques, puisque déjà la philosophie pythagoricienne, que nous voudrions cependant considérer comme dorienne, a été fondée par un Ionien, et perfectionnée dans des colonies, qui non seulement n'avaient plus rien du pur sang dorien, mais qui semblaient s'être formées plus encore du sang achéen. Elles parlaient cependant le dialecte dorien, ce qui déciderait de la prédominance de

l'élément de leur formation. Mais l'on voit mieux encore combien peu la grande opposition entre les Ioniens et les Doriens remplit toute la sphère de la vie grecque, si l'on fait attention qu'il se forme une troisième école de philosophie, à côté des deux dont nous parlons, l'école éléatique, qui a un rapport manifeste avec les deux premières, mais qui ne rentre cependant ni dans l'une ni dans l'autre. Les anciens, il est vrai, ont quelquefois mis les Éléates au nombre des Italiques, en ont fait des disciples de Pythagore, mais en se fondant évidemment sur des raisons géographiques très peu satisfaisantes. Sans doute que le fondateur de l'école d'Élée, Xénophane, était Ionien, et que l'école elle-même se forma dans une colonie ionienne, à Élée; sans doute que cette école comptait encore parmi ses membres, dans les derniers temps de son existence, un pur Ionien, Mélissus de Samos; mais on conviendra cependant qu'elle s'éloigne considérablement du caractère de l'école ionienne. Car on n'y retrouve rien de cette tendance vers les phénomènes physiques, ou de cette prédilection pour le variable, que nous avons remarquées dans les philosophes ioniens. Nous devons reconnaître que cette école de philosophie présente une diffusion locale, qui, variant depuis Colophon, patrie de Xénophane, jusqu'à Élée, et même jusqu'à Samos, nous paraît si irrégulière, que nous devons douter d'en trouver la loi.

Mais le caractère de cette école paraît nécessaire, en tant qu'il se fonde sur la manière de cette première période. L'école ionnienne en choisissant le côté physique du monde, et l'école pythagoricienne le côté métaphysique, auraient laissé dans les élémens philosophiques de cette période une lacune, si le côté logique ou dialectique n'eût pas été traité par une troisième école. L'école éléatique s'en chargea; elle envisagea son objet sous le point de vue objectif, puisqu'elle donna pour fondement à sa philosophie l'idée de l'existence absolue

dans le sens purement logique, qui indique l'objet de la pensée en général. C'est le côté de la science connu chez les modernes sous le nom de métaphysique, qui fut traité par les Éléates, par opposition aux points de vue philosophiques du monde, qui ne reposent sur aucun fondement purement métaphysique. Cette marche est naturelle, car la spéculation philosophique devait d'abord s'occuper des phénomènes sensibles dans leur opposition, tels qu'ils se manifestent dans la vie intérieure et extérieure, avant que l'on pût s'élever au général, qui domine l'opposition. Par conséquent la dialectique des Éléates règne à force de négation; elle se résout toute en en attaques tant contre la doctrine de l'école pythagoricienne que contre la physique d'Ionie.

Mais, dans tous ces développemens de la philosophie, la considération de l'objectif est prédominante; il est conforme à la marche intellectuelle du développement de la raison, que l'esprit se porte d'abord à la connaissance des choses; par ce premier effort il acquiert la connaissance; ce n'est qu'ensuite qu'il peut prendre la connaissance elle-même pour objet de ses investigations. On ne trouve donc, dans les essais philosophiques les plus anciens, que très peu d'observations, et des observations très décousues, sur la connaissance et la pensée scientifique. C'est là tout ce qu'on pouvait naturellement faire en cette matière dans cette première période; car la philosophie dut nécessairement subir une réforme complète, du moment où la conscience se fut étendue à la science en général. Aussi, dès que cette conscience fut acquise, on ne tarda pas à entrevoir l'ensemble de tous les élémens scientifiques et des trois doctrines philosophiques, que se partagèrent les trois premières écoles de philosophie. Il ne fut pas pour cela donné à cette première période de la philosophie grecque de pénétrer l'idée de la science même. Mais, comme rien dans l'histoire de l'humanité ne se développe sans être préparé,

nous devons aussi regarder dans la première période, comme transition à la période suivante, la tendance au point de vue subjectif de la pensée; tendance qui ne considérait la science que comme œuvre d'art, et non par rapport à la connaissance de l'objectif. Or, l'idée de cette tendance fait voir qu'elle devait être non seulement partielle, mais encore destructive de la philosophie; car toute pensée qui n'a pas pour but avoué la connaissance est absolument nulle pour la philosophie. Par conséquent cette direction de la pensée, qui est néanmoins la condition du passage à l'époque suivante, peut être considérée comme une direction anti-philosophique, et comme la décadence des écoles précédentes, décadence que nous avons déjà signalée comme la fin de la première période. Nous appellerons du nom de sophistique ce qui se trouve sur cette direction; donnant au mot sophistique un sens plus étendu que celui que les Grecs y attachaient au beau temps de la science. J'appelle donc sophistique tout ce qui tend à détruire la science avec conscience. Il y a bien aussi quelque chose d'anti-philosophique dans les directions exclusives des premières écoles, mais c'est sans conscience; ces directions dûrent donc être abandonnées dès qu'on fut animé par des intentions purement scientifiques et qu'on eut connu leurs conséquences inévitables. Mais les sophistes en suivant la même direction, et avec une intention hostile à la philosophie, s'attachèrent à la ruine de la science, parce qu'elle n'avait pour eux aucun prix véritable.

Nous distinguons donc en fait, dans cette période, quatre points de vue philosophiques : celui des Ioniens, celui des Pythagoriciens, celui des Éléates, et enfin celui des Sophistes. L'ordre dans lequel nous devons les étudier est suffisamment déterminé par ce qui a été dit sur les rapports respectifs de ces différentes écoles. Quoique la philosophie ionienne et la dorienne n'aient eu entre elles, il est vrai, aucun rapport qu'on puisse dé-

montrer, du moins dans les premiers temps de leur existence, nous devons cependant bien admettre d'après les traditions, et par la raison aussi que l'esprit ionien en général s'est développé avant le dorien, que la philosophie ionienne a paru avant la philosophie dorienne. La philosophie éléatique ne doit être considérée, ainsi qu'on l'a déjà fait voir, que comme une conséquence éloignée de la philosophie ionienne et de la dorienne, quoique son développement ait été contemporain des développemens plus parfaits de ces deux philosophies, et quoique encore il ait pu exercer une sorte de réaction sur elles. Enfin la sophistique, comme déviation des anciennes directions dans la philosophie, et comme servant de transition à la seconde période, n'a de place et d'importance historique qu'après toutes les autres écoles et à la fin de cette période.

Si l'on considère la manière dont le mouvement de ces directions intellectuelles aspire, de la diversité des intérêts particuliers, à l'unité purement scientifique, et en quelque sorte des points épars sur la circonférence du cercle de l'investigation philosophique, au centre de la conscience attique sur l'ensemble de la science, alors on est porté à remarquer comment la direction locale dans la propagation de la philosophie correspond parfaitement à cette forme du mouvement intellectuel. Car ce n'est point au centre de la Grèce, mais presque aux extrémités les plus reculées des possessions grecques, que se forma la philosophie ; ce ne fut que dans la seconde période qu'elle trouva son siége dans la Grèce proprement dite, et, à cette époque, tout ce qui s'occupait de philosophie, au levant, au couchant, dans l'Asie-Mineure, en Italie, en Sicile, au nord même, en Thrace, tout gravitait vers Athènes. On dirait, à voir cette marche du développement de la philosophie grecque, commencer par les points épars et opposés de la circonférence, se former en rayons qui se rapprochent de plus en plus les uns

des autres, et tendre vers un point central, but de tout perfectionnement, qu'elle était celle du développement même de l'humanité.

CHAPITRE II.

ÉCOLE DES PHILOSOPHES IONIENS.

Cette école a cela de commun avec les autres écoles de la philososophie grecque, que nous n'en connaissons le commencement que par la tradition ; mais ce qui lui est particulier, c'est qu'elle forme, beaucoup moins qu'une autre école, un tout harmonique dont les membres puissent être indiqués dans une liaison historique. De plus, on rencontre dans cette école des doctrines si clairement opposées, qu'on n'ose pas se promettre quelque sûreté dans ses conjectures, même après avoir étudié le caractère intime de cette école, et suivi d'un œil philosophique les rapports personnels des hommes qui en ont fait partie. On a supposé, il est vrai, une série de philosophes ioniens ; mais cette série est probablement d'un temps plus récent. Aristote et ses disciples n'en savent rien ; elle semble avoir été l'invention de savans qui, voyant des traditions régulières dans les écoles socratiques, voulurent en trouver une semblable dans l'histoire de la philosophie la plus ancienne. Cette tentative a donné naissance à différentes conjectures, dans cette histoire, non seulement au sujet de l'école ionienne, mais encore à l'égard des autres écoles ; conjectures dont l'incertitude est souvent évidente, et qui ne donnent pas une haute opinion du sens critique de ceux qui se sont occupés les premiers de l'histoire de la philosophie d'une manière méthodique et suivie. Par conséquent, les autres traditions qui émanent de la même source deviennent aussi très douteuses (1). Cependant, c'est ainsi que s'est formée l'opinion

(1) La preuve des traditions est surtout dans les traditions

générale que toute la philosophie ionienne a commencé par Thalès, qui l'aurait enseignée à Anaximandre, dont Anaximène aurait été le disciple; puis on donne deux disciples à Anaximène, Diogène d'Apollonie et Anaxagore, et l'on fait finir l'école d'Ionie par Archélaüs, disciple d'Anaxagore; ou plutôt on la fait se résoudre dans l'école attique par Socrate, qui fut disciple d'Archélaüs. C'est là un système factice, dans lequel on n'a cependant pas pu faire entrer Héraclite; système qui se trouve combattu par plusieurs raisons, si l'on remonte à la véritable tradition, et dont l'invraisemblance devient surtout frappante, dès que l'on considère le fond de la doctrine de ces philosophes.

Pour ce qui est des invraisemblances chronologiques et de quelques autres invraisemblances particulières, nous les ferons ressortir en leur lieu, en parlant de chacun des philosophes; seulement nous pouvons dire en général, par rapport à la chronologie, que, d'après la supposition commune, la durée de l'école ionienne, fixée d'une manière assez précise à 212 ans, est remplie par la vie de quatre philosophes : Thalès, Anaximandre, Anaximène et Anaxagore; tandis qu'il y a là pour six ou sept générations. Chacun aperçoit cette invraisemblance. Il n'est guère vraisemblable non plus que la mémoire de quelques philosophes, qui ont moins établi que propagé une doctrine, ait pu se conserver dans des temps si ob-

---

elles-mêmes. Cependant le passage suivant m'a paru assez digne de remarque, pour être ici transcrit, parce qu'il indique au savant la marche de la pensée. *Diog. L.* IX, 38, dit de Démocrite : Δοκεῖ δὲ, φησὶν ὁ Θράσυλλος, ζηλωτὴς γεγονέναι καὶ τῶν Πυταγορικῶν· ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ Πυταγόρου μέμνηται, θαυμάζων αὐτὸν ἐν τῷ ὁμονύμῳ συγγράμματι. Πάντα δὲ δοκεῖν παρὰ τούτου λαβεῖν, καὶ αὐτοῦ δ' ἂν ἀκηκοέναι, εἰ μὴ τὰ τῶν χρόνων ἐμάχετο. Dans ce cas, si la chronologie n'était pas si évidemment contraire à la supposition, Thrasyle ne se serait pas opposé à la conjecture.

scurs. Quant au caractère des doctrines, nous croyons très important de prévenir ici, puisque nous en avons l'occasion, que nous suivrons dans l'exposition un autre ordre que celui qu'on suit ordinairement. Nous trouvons, en effet, que les principaux points de vue de la nature, le dynamique et le mécanique, sont déjà fort distincts dans les premiers temps de l'école ionienne, et qu'ils s'avancent toujours parallèlement, sans se confondre, jusqu'à la fin. Je pourrais peut-être me dispenser de m'étendre sur ces deux manières principales d'expliquer la nature; néanmoins, comme la physique philosophique ne date pas encore de loin parmi nous, je ne peux trop appréhender d'être mal compris : je dois donc entrer dans quelques détails à ce sujet. L'explication dynamique de la nature part de l'idée d'une force vivante, qui varie dans les propriétés et les formes de ses développemens. Tout ce qui arrive dans la nature paraît donc explicable, suivant cette méthode, par un changement de force. Au contraire, l'explication mécanique de la nature n'admet aucune naissance proprement dite, aucun changement de propriétés ni de formes dans la nature, mais prétend tout expliquer par le changement des rapports extérieurs dans l'espace. Elle suppose par conséquent la matière permanente, changeant de lieu par un mouvement qui survient en elle naturellement, ou qui lui est imprimé du dehors. De là, lorsque ce mode d'explication se développe librement, l'opinion que toute naissance apparente des propriétés et des formes dans la nature devrait s'expliquer par différentes combinaisons que revêtiraient les parties de la matière, douées de propriétés ou de formes primitivement différentes. Or, comme ces deux modes d'explication suivent des principes diamétralement opposés, ils ne peuvent se développer conjointement; ils ne peuvent avoir de commun que quelques points isolés et empiriques, mais non pas un développement du même principe. Or, nous trouvons dans Anaxagore, tant que sa

doctrine est purement physique, c'est-à-dire, tant qu'il n'a pas recours à l'idée de l'esprit, le point de vue mécanique indubitablement proclamé. Aurait-il été porté tout-à-coup à ce haut degré de perfection? Non, sans doute, il se trouve déjà dans Anaximandre; car ce philosophe aussi fait tout naître de matières primitives, douées de propriétés permanentes, dont le mouvement est naturel; seulement il conçoit toute la matière réunie en un principe primitif, qui n'est pas physique, c'est-à-dire, qui n'a aucune qualité extérieure. Mais ceci ne peut rien décider sur le caractère de sa doctrine physique; il faut pour cela recourir à son explication de la nature. Les autres philosophes ioniens, à l'exception d'Archélaüs, disciple d'Anaxagore, sont décidément pour l'explication dynamique : la nature leur apparaît comme une force vivante, dont les changemens constituent les développemens de la vie; ainsi, pour eux, un élément se convertit en un autre, ou par la contraction et l'expansion, deux forces qui sont considérées comme des procédés de la vie, ou d'une autre manière.

Considérons maintenant la série ordinaire des philosophes ioniens, et voyons si nous la trouverons naturelle. Elle commence par Thalès, qui, bien qu'admettant l'explication dynamique, passe cependant pour avoir formé un mécaniste, Anaximandre. A celui-ci succède son disciple Anaximène, qui retourne à la physique dynamique, et qui passe pour avoir eu deux disciples, Anaxagore, qui de nouveau enseigna le mécanisme; et Diogène d'Apollonie, qui était au contraire dynamiste. C'est donc à peu près comme si les disciples avaient toujours dû apercevoir la vanité de la doctrine de leur maître. Il faut se rappeler du reste que la plupart des savans grecs ne montraient pas grande critique dans l'histoire (1), et qu'une tradition, si générale qu'elle puisse être, si elle est plus récente de

(1) *Thucyd.*, I, 20.

200 ans au moins que l'évènement qu'elle rapporte, doit être suspecté.

Pour nous, nous ne croyons pas à cette tradition générale; et nous ajoutons plus de confiance aux traditions particulières; et plus encore à l'enchaînement intime que nous trouvons dans le développement progressif de doctrines semblables, et qui avait déjà porté Aristote à mentionner ces philosophes dans un ordre conforme à cet enchaînement (1). Nous nous occuperons donc en premier lieu des philosophes dynamistes, c'est-à-dire de Thalès, d'Anaximène, de Diogène d'Apollonie et d'Héraclite, car Thalès existait avant tous les mécanistes. Ensuite nous ferons suivre l'histoire de la physique mécanique, telle qu'elle s'est développée dans les doctrines d'Anaximandre, d'Anaxagore et d'Archélaüs.

CHAPITRE III.

PREMIÈRE SECTION DE LA PHILOSOPHIE IONIENNE.

PHYSIQUE DYNAMIQUE.

Thalès de Milet.

La plupart des écrivains grecs, et les plus dignes de foi font remonter à Thalès l'origine de la philosophie parmi les Grecs (2); toutefois cette origine est plus du domaine de la tradition que de celui de l'histoire. En rappelant précédemment que Thalès fut mis au nombre des sept Sages, nous avons déjà fait connaître assez le caractère de la tradition dont il fut l'objet; mais cette tradition se réfléchit aussi de toutes parts sur lui, dans les écrivains de l'antiquité. Ainsi, Hérodote est déjà instruit des entreprises importantes que la tradition lui attribue, mais

(1) *Met.*, I, 3; XII, 2.

(2) *Arist. met.*, I, 3.

dont l'historien doute (1). Platon (2) et Aristote (3) n'en parlent jamais que d'après une tradition incertaine. Thalès naquit à Milet, ville alors des plus importantes des colonies ioniennes dans l'Asie; il était issu d'une famille distinguée venue de Phénicie (4). Apollodore plaçait l'époque de sa naissance, la première année de la 35e Olympiade (5). Il ne faut cependant pas ajouter une foi absolue à cette supputation; la chronologie de cette époque étant en général très incertaine; d'autant plus qu'une tradition très généralement répandue semble donner une plus haute antiquité à Thalès (6); tandis que d'autres traditions, au contraire, le feraient vivre un peu après cette époque. On peut seulement admettre comme sûr que Thalès vivait au temps où sa patrie était le plus florissante, lorsque, libre encore du joug des Lydiens et des Perses, elle faisait un commerce continental et maritime considérable. Il doit avoir joui d'une grande considération parmi ses concitoyens. On raconte beaucoup de choses de ses actes politiques (7); entre autres, qu'il donna aux Ioniens opprimés, mais non encore subjugués, le salutaire conseil de faire de Téos, point central de l'Ionie, le chef-lieu de l'État. Cette vie politique semble être justifiée par sa réputation et par l'opinion qui le met au rang

(1) I, 75.

(2) *Theætet.*, p. 174.

(3) L. I.; *Pol.*, I, 11.

(4) *Hérodote*, I, 170; *Diog. L.* I, 22.

(5) *Diog. L.* I, 37.

(6) La tradition qui lui fait prédire l'éclipse de soleil qui mit fin à la guerre entre les Mèdes et les Lydiens. *Hérodote*, I, 74. Cf. *Oltmanns* dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1812-13. Pour qu'on ne prenne pas de là occasion d'élever trop haut les connaissances de Thalès, on fait observer que la tradition ne dit pas qu'il ait prédit *le jour* de l'éclipse.

(7) *Diog. L.* I, 25. Cependant la tradition dans Hérodote, I, 75, ne paraît pas d'accord avec cette assertion.

des sept Sages; et, si l'on ne donne pas trop d'importance à des récits isolés (1), alors on accordera peu de foi aux traditions générales qui lui attribuent une vie solitaire et toute en dehors du maniement des affaires (2). Des écrivains postérieurs (3) ont dit que Thalès voyagea dans le désir de s'instruire, en Égypte et en Crète, et particulièrement qu'il puisa ses connaissances mathématiques chez les Égyptiens. Ces assertions n'ont rien d'invraisemblable en elles-mêmes; elles ne sont cependant pas suffisamment justifiées, et peut-être ne sont-elles que des conjectures (4). Il est très vraisemblable que Thalès ne mit pas ses opinions philosophiques par écrit, mais qu'il les exposa oralement, car aucun ancien ne parle de ses ouvrages; ce n'est même qu'à une époque moins reculée que les écrivains de l'antiquité placent l'origine de la littérature philosophique (5); et, quoiqu'on nous dise d'ailleurs qu'il exposa sa philosophie dans des poèmes (6), tout au plus peut-on croire par là que sa philosophie comprenait certaines règles de conduite, et de courtes sentences, semblables à celles qu'on attribue aux sept Sages; du moins Aristote ne connaît pas de poésies philosophiques de Thalès. Pour ce qui est de ses sentences, comme elles nous ont été rapportées par plusieurs

---

(1) V. g. *Plat. Theæt.* l. l.

(2) *Plat. Hipp. maj.*, p. 281; *Diog. L.* l. l.

(3) *Diog. L.* I, 24, 43; *Plut. de plac. ph.*, I, 3.

(4) Dans l'antiquité, on faisait venir d'Égypte toute espèce de science, ainsi que nous le voyons par Hérodote. Les connaissances mathématiques des Égyptiens ne semblent pas avoir été grandes; du moins, nous voyons que les Grecs dûrent les premiers en découvrir les élémens. Cf. *Diog. L.* I, 27. L'opinion que les plus anciens philosophes ont voyagé en Crète, pourrait avoir son origine dans *Plat. Protag.*, p. 342.

(5) Les écrits attribués à Thalès sont évidemment supposés; voy. *Diog. L.* I, 23, 34, 35; *Simpl. phys.*, fol. 6 a.

(6) *Plut. de Pyth. or.* 18.

anciens (1), on doit en porter le même jugement que de celles des sept sages : ce sont des maximes de sens commun dont il serait très peu sage d'attribuer l'origine à un individu quelconque.

Pour ce qui est des sources où les anciens ont puisé la connaissance de la philosophie de Thalès, nous en pouvons dire ce que nous avons dit de lui-même, qu'elles sont plutôt du domaine de la tradition que de celui de l'histoire. Nous ne devons cependant pas nous abstenir de tout jugement; nous pouvons déjà ajouter quelque foi à ce qui nous est présenté comme tradition générale par les anciens, quoique seulement d'une manière conjecturale : nous ne pouvons pas en contester la vraisemblance, tant parce que cela est conforme à ce que nous pouvons présumer sur l'origine de la philosophie ionienne, que parce qu'on ne peut pas non plus se dissimuler que ce n'est guère qu'une génération après Thalès, que l'on commença à composer des écrits philosophiques, et que les philosophes qui suivirent de plus près Thalès, ayant peut-être eu la faculté d'interroger des traditions sûres et immédiates, ont bien naturellement pu entrer dans ses opinions, sauf à s'y tenir entièrement ou à les modifier.

Il est universellement reconnu que Thalès, recherchant le principe de toutes choses, enseigna qu'il n'y a qu'un seul principe primitif qui a servi à tout former, l'eau. Cette doctrine semble se rapporter à l'ancienne opinion que la terre est soutenue par les eaux; c'est ainsi que dans Thalès la philosophie se rattache à la tradition. Mais si Thalès a réellement philosophé, il n'a pas pu prendre son opinion de la tradition, mais il a dû établir sa doctrine d'après une vue générale sur le monde. Cette vue s'exprime assez clairement dans les principes qui servent de fondement à sa doctrine. Il passe pour avoir

(1) *Diog. L.* I, 35; *Plut. conv. sept. sap.*, 9; *Stob. serm. passim.*

pensé que tout s'alimentait par l'humide ; que le chaud même en provenait et s'en entretenait, et que la semence de toutes choses était humide ; mais que l'eau est l'origine de la nature humide ; et que, comme tout en provient et s'en nourrit, elle est le principe primitif de toutes choses (1). On voit comment cette doctrine se rattache aux phénomènes de la nature vivante, à la nutrition, et à la naissance par une semence. Thalès ne semble pas avoir envisagé le monde autrement que comme un être vivant, qui serait sorti d'un état de semence imparfaite, semence qui, dans la pensée de Thalès, était d'une nature humide, ou de l'eau, principe de toutes les existences individuelles, et qui était à elle-même son propre aliment. Cette manière d'envisager l'univers en l'animant, et qui consiste à ne voir dans le monde qu'un développement de la semence primitivement existante de la vie, apparaît aussi dans les autres points de doctrine qui peuvent être attribués à Thalès avec certitude. C'est ainsi qu'il voyait la vie dans l'apparence de la mort. Pour lui, l'aimant et l'ambre jaune étaient animés, parce qu'ils se meuvent (2); et il disait en général que le monde est animé et rempli de démons ou génies (3).

---

(1) *Arist. met.*, I, 3. Θαλῆς, ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, ὕδωρ εἶναί φησιν (*sc.* τὴν ἀρχήν)(διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι) λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾷν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν, καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν· τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων· διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην, καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. *De cælo*, II, 12; *Plut. de plac. ph.*, I, 3. Ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος. *Simpl. in Ar. phys.*, Fol. 6 a.

(2) *Arist. de anim.*, I, 2. Ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνειν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. *Diog. L.* I, 24.

(3) *Arist.*, I, 5. Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (*sc.* τὴν ψυχήν)

Comme les traditions sur la doctrine de Thalès ne nous sont données presque partout que d'une manière incertaine et conjecturale, il n'est pas inutile de faire observer ici que les idées que nous attribuons à Thalès, d'après les données d'Aristote, sont du moins très anciennes. L'essentiel dans ces idées, c'est que le monde est considéré comme un être vivant, et que tout vient d'un état primitif, qui est l'état de semence des choses, c'est-à-dire un être capable de vivre, mais qui ne s'est pas encore déployé dans la vie réelle. Il n'est pas besoin de prouver que le premier de ces dogmes est entièrement conforme à l'antique opinion sur le monde, puisque la suite de notre histoire nous y ramènera toujours. Pour ce qui est du

---

μεμίχθαι φασίν· ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. *Cic. de leg.*, II, 11; *Diog.* L. I, 27; *Stob. ecl.*, I, p. 54. Ces expressions pouvaient donner à Cicéron une fausse idée de la doctrine de Thalès, qu'il rapporte dans son traité *de Nat. D.*, I, 10; mais l'opinion qu'il s'en fait, doit être complètement rejetée, car autrement les anciens auraient dit que Thalès ne regardait pas l'eau seule comme principe primitif, mais bien l'eau et dieu. Seulement je remarque encore qu'à l'exception des traditions rapportées, je considère comme incertaines toutes les autres sur la doctrine de Thalès : car ou bien elles sont l'œuvre d'écrivains trop récens, ou bien elles sont conçues d'une manière trop générale, et font voir qu'elles ont leur origine dans la présomption que Thalès dut avoir enseigné une doctrine analogue à celle des Ioniens qui sont venus après lui. De là l'opinion générale, que Thalès a supposé que les choses seraient de nouveau décomposées en l'eau; que l'eau forme, par la condensation et la vaporisation, les trois autres élémens; qu'elle est la matière essentiellement muable; qu'elle est l'âme immortelle; et, ce qui du reste n'est pas invraisemblable, que cette âme se compose d'eau. On pourrait encore rapporter ici beaucoup d'autres opinions semblables, si ce n'était pas peine perdue; mais il est évident qu'ici Aristote est le seul guide auquel on puisse se fier.

second dogme, savoir, qu'une semence primitive était regardée par un grand nombre comme principe de la vie, *Hippon* ne laisse aucun doute à cet égard. Son opinion a été rapportée par Aristote de suite après la doctrine de Thalès, et par Simplicius (qui la tenait vraisemblablement de Théophraste), en même temps que cette doctrine du père de la philosophie (1). Hippon, dont le siècle et les autres rapports ne peuvent être déterminés (2), appelait eau le premier principe et l'âme; car la semence est le premier état de l'âme, elle humecte toutes choses (3). Diogène d'Apollonie, qui fait partie de la série des philosophes à la tête desquels on place Thalès, cherche à démontrer que son principe primitif se retrouve déjà dans les germes de ses prédécesseurs (4). Héraclite appelait l'eau ou la mer, au moyen de laquelle, suivant son opinion, tout changement s'opère dans les choses, la semence de la formation du monde (5), et Anaxagore appelait semences les élémens des choses (6). En général cette doctrine, que tout s'est développé par semence, est considérée par Aristote comme très ancienne (7).

---

(1) *Arist. met.*, I, 3; *Simplicius phys.*, fol. 6 a.

(2) Il semble être plus récent : ce que je pourrais cependant moins conclure de son prétendu athéisme (*Plut. adv. stoic.*, 31; *Alex. Aphrod. in met. Arist.*, fol. 90 b, 141 b, *ed. Venet.*, 1551) et de sa polémique contre la doctrine que l'âme est le sang (cette doctrine avait déjà étéimaginée par les anciens; elle se retrouve dans Homère, et elle est certainement très ancienne parmi les médecins), que de l'antipathie d'Aristote contre lui.

(3) *Arist. de an.*, I, 2. Τῶν δὲ φορτικοτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο (*sc.* τὴν ψυχήν), καθάπερ Ἵππων· πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα, ταύτην δ' εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν.

(4) *Clem. Alex. pædag.*, I, 6, p. 109, *ed. Par.*

(5) *Clem. Alex. Strom.*, V, p. 599.

(6) *Simpl. de cœlo*, fol. 148 b.

(7) *Met.*, XII, 7.

CHAPITRE IV.

Anaximène de Milet.

Nous avons déjà donné plus haut la raison générale pour laquelle nous plaçons Anaximène immédiatement après Thalès, sans le faire précéder d'Anaximandre, comme on le pratique ordinairement. On doit s'attendre ici à quelques considérations particulières sur ce point. Si l'on voulait suivre aveuglément des traditions historiques incertaines, on pourrait tout aussi bien rattacher Pythagore à Thalès et à Anaximandre, qu'Anaximène lui-même; car Pythagore passe aussi pour disciple de ces deux philosophes. Mais si nous nous en rapportons aux traditions plus sûres d'Aristote, et si nous cherchons avec lui à nous faire une idée de l'ensemble des opinions de ces philosophes, nous trouvons alors qu'il établit une opposition bien prononcée entre Anaximandre et les deux autres philosophes de l'école d'Ionie dont nous parlons (1): il place bien Anaximène à côté de Thalès, mais jamais Anaximandre (2); et l'on ne saurait dire en effet ce qu'Anaximandre a dû emprunter à Thalès, excepté peut-être en accessoires; non plus que ce qu'Anaximène pourrait avoir pris d'Anaximandre (3). Nous trouvons, au contraire, une grande ressemblance entre les doctrines de Thalès et

(1) *Phys.*, I, 4; *Met.*, XII, 2.

(2) Il ne faut pas s'en rapporter pour le contraire à certains passages comme à celui de *Cœlo*, III, 5; Schleiermacher a fait voir suffisamment dans la doctrine d'Anaximandre que c'est à tort qu'on les attribuait à ce philosophe.

(3) On met ordinairement une grande importance à ce que les deux derniers concevaient le premier principe comme un ἄπειρον; mais cela signifie peu de chose; car cette idée indéterminée, comme elle l'est dans la pensée de ces deux philoso-

celles d'Anaximène. Enfin, la chronologie ordinaire ne s'accorde point avec la supposition qu'Anaximène ait été le disciple d'Anaximandre; car quoique le temps de la naissance d'Anaximène soit donné très différemment (1), cependant on peut croire, d'après le rapport très digne de foi d'Apollodore, que ce philosophe est né dans la 63e Olympiade, tandis qu'Anaximandre mourut dans ou peu après la 58e (2).

Il était né à Milet, et passe pour avoir découvert, au moyen du gnomon, l'obliquité de l'écliptique; du reste, nous ne savons rien de sa vie, excepté qu'il écrivit dans le dialecte ionien d'un style simple et concis. On sait encore que Théophraste composa (3) un livre sur ses opinions, ce qui est important, ainsi que ce qu'on vient de dire du caractère de la composition de ses écrits, pour la certitude des traditions sur sa doctrine.

Ce qui explique pourquoi Aristote met la doctrine d'Anaximène immédiatement après celle de Thalès, c'est l'uniformité des aperçus fondamentaux, quoiqu'ils supposent deux principes différens (4). Anaximène enseignait que le principe de toutes choses c'est l'air infini : ce qui s'accordait très bien dans son esprit avec l'idée que l'air environne le monde, et que la terre, qui est plate comme une feuille, est supportée par l'air (5), absolument comme Thalès enseignait que la terre flottait sur l'eau. L'idée cos-

phes, peut servir de base à toute opinion philosophique; on n'en peut donc rien tirer de caractéristique.

(1) *Suid.* s. v. Ἀναξιμ.; *Orig. phil.*, *c.* 7; *Apollod. ap. Diog.*, *L.* II, 3. Il semble que c'est par inadvertance que la même tradition le fait mourir à l'époque de la prise de Sardes.

(2) *Diog. L.* II, 2.

(3) *Diog. L.* V, 42.

(4) *Plut. de plac. ph.*, I, 3; cf. *Arist. de cœlo*, III, 5 *init.*

(5) *Arist. de cœlo*, II, 13, 22; III, 15. Il disait aussi que le soleil est plat comme un disque. *Plut. ap. Euseb. pr. ev.*, I, 8; *Stob. ecl.*, I, p. 296 s. 796.

mique, qui domine dans cette doctrine, s'exprime dans le principe d'Anaximène en disant : que l'air est le principe de toutes choses, car tout en sort et tout y retourne. Comme notre âme, qui n'est que de l'air, nous domine, ainsi le soufle et l'air entourent et dominent le monde (1). Il comparait donc le monde à notre existence vivante, dans laquelle un principe règne et ne passe pas, tant que la vie dure. Cette doctrine se fondait sur l'idée qu'on s'était faite depuis long-temps de la vie, d'après les signes extérieurs les plus frappans, c'est-à-dire d'après l'inspiration et l'expiration de l'air, idée qui conduisait à prendre l'âme pour l'air. Suivant cette analogie, Anaximène supposa aussi pour le monde entier un principe de vie général, constant, qui est l'air, pareil au principe de vie qui est en nous.

En comparant cette doctrine avec celle de Thalès, on trouve un progrès philosophique en ce que le monde n'est plus conçu par analogie avec un principe de vie non développé, mais par rapport à l'expression la plus frappante que nous connaissions de la vie, par rapport à la vie de notre âme. D'où résulte une différence encore plus essentielle; c'est que Thalès dérive tout d'un état non développé, d'un état de germe, de semence, tandis qu'Anaximène semble avoir conçu le principe de toute existence comme primitivement développé.

Or, il était essentiel, dans cette manière de considérer le monde, de mettre une différence entre l'idée pure de l'être primitif et les états qui en sont dérivés ; nous trouvons dans Anaximène plusieurs traces de la tentative faite pour établir cette opposition. Ainsi, l'air, comme prin-

(1) *Plut. de pl. ph.*, I, 3. — Ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι, οἷον ἡ ψυχή (φησίν) ἡ ἡμετέρα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Ce qui suit a l'air d'être d'une glose. Comp. *Arist. met.*, I, 3; *Stob. ecl.*, I, p. 796.

cipe ou être primitif, était infini, tandis que les choses étaient finies (1). Il passe pour avoir enseigné aussi que l'air, lorsqu'il est absolument homogène, c'est-à-dire sans différence des choses qui en proviennent, échappe à la perception, mais qu'il se manifeste par les propriétés qu'il possède, par le froid et par le chaud, par l'humidité et le mouvement (2). Il ne paraît cependant pas qu'il ait établi une différence entre Dieu et le monde; et, puisqu'il ne la reconnut pas, il put dire indifféremment que l'air infini est Dieu (3), ou que les dieux et tout ce qui est divin provient de l'air (4). Ce dernier sens est au fait très conforme à cette espèce de philosophie.

Nous ne savons pas si Thalès ne chercha pas à se faire une idée de la manière dont les autres choses se forment de l'eau, mais nous trouvons, pour la première fois, dans Anaximène des indices certains qu'il essaya de ramener à une loi générale la conversion du principe primitif en ses états particuliers. Il faisait consister le principe de tout changement dans le mouvement éternel de l'air(5), mouvement qui convient naturellement à l'être primitif, comme principe de la vie; car le mouvement seul rend le changement possible. Il semble donc avoir conçu le développement du monde comme le procédé éternel de la vie. Or, la conversion de l'air s'opérant par des états opposés, Anaximène réduisait en conséquence le développement

---

(1) *Cic. qu. ac.*, II, 37. *Anaximenes infinitum aëra dixit esse, e quo omnia gignerentur; sed ea, quæ ex eo orirentur, definita; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia.* Cf. *Plut. ap. Euseb.*, l. l.

(2) *Orig. phil.*, 7, vague, mais pas explicable autrement.

(3) *Cic. de Nat. D.* I, 10. *Anaximenes aëra deum statuit, eumque gigni (gignere?) esseque immensum et infinitum et semper in motu. Stob. ecl.*, I, p. 56.

(4) *Orig. phil.*, l. l.; *August. de civ. dei*, VIII, 2.

(5) *Cic. de N. D.* l. l.; *Orig. et Eus.*, l. l.

du monde à la condensation et à la vaporisation (1), ou, comme il semble l'avoir dit lui-même, à la condensation et à la dilatation (2). C'est dans ce sens qu'il enseignait que le chaud et le froid des choses ne consiste que dans la dilatation et la condensation de l'air, et qu'il cherchait à le prouver d'une manière qui revient très naïvement à sa doctrine, à la comparaison de la force naturelle à la force vitale de l'homme. Lorsque, disait-il, nous expirons l'air en tenant les lèvres serrées, il est froid; au contraire, il est chaud, quand nous l'expirons en ouvrant la bouche (3). Il expliquait d'une manière analogue comment l'air devient feu en se dilatant, comment l'air en se condensant forme le vent et les nuages, comment en se condensant davantage encore il forme l'eau; et ainsi de suite pour la formation de la terre et des pierres; mais tout le reste provenait de ces différentes choses (4). Il est clair qu'Anaximène ne supposait, d'après cette idée, qu'une différence de degrés entre les choses, qui toutes se forment de l'air. Car tout revient, dans cette hypothèse, à une condensation et à une dilatation plus ou moins grande. Cependant Anaximène semble avoir admis quatre principaux degrés dans les qualités de l'air, degrés qui répondaient à l'opinion commune des quatre

---

(1) *Plut. ap. Eus.*, l. l.: *Simpl. phys.*, fol. 6 a. Ce que dit Simpl. *de cælo*, fol. 46 a. est faux.

(2) *Plut. de primo frig.* 7.

(3) *Plut.*, l. l. Ἤ, καθάπερ Ἀν. ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ, μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρόν, οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι, θερμόν· ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεσθαι τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθιέναι· ψύχεται γὰρ ἡ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χείλεσιν, ἀνειμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπίπτουσα γίνεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος.

(4) *Plut. de plac. phil.*, III, 4; *Simpl. phys.*, *Orig.* ll. ll.

élémens (1); de ces degrés, c'est-à-dire du feu, de l'air, de l'eau et de la terre, se formaient toutes les autres propriétés des choses naturelles.

Nous trouvons très peu de chose qui puisse mériter notre attention dans les opinions d'Anaximène sur les phénomènes particuliers de la nature : elles paraissent avoir été très empiriques; on n'y trouve aucune trace de ses principes philosophiques. Naturellement les explications qu'on donnait alors des phénomènes les plus frappans de la nature étaient encore très grossières; aussi son point de vue général sur le monde ne s'élève-t-il pas au-dessus du point de vue qui sert de base à notre vie, et de centre à toutes les forces de la nature. C'est pourquoi il peut avoir supposé que la terre se forma d'abord de tous les corps du monde, et que le soleil, la lune et les autres astres, qui ressemblent à la terre par leur forme et par leurs qualités, n'en sont que des produits (2).

CHAPITRE V.

Diogène d'Apollonie.

On met aussi Diogène d'Apollonie au nombre des disciples d'Anaximène; et l'on ne peut guère douter, en voyant l'accord qui existe entre les doctrines de ces deux philosophes, que Diogène n'ait eu en effet connaissance de celle d'Anaximène.

Diogène naquit à Apollonie dans l'île de Crète. On le dit contemporain d'Anaxagore (3); il doit donc avoir fleuri vers la 80e Olympiade. On sait peu de chose sur sa vie; encore ce qu'on en sait n'est-il guère certain (4). Sim-

(1) *Arist. met.*, I, 3; *Cic. qu. ac.*, II, 37.
(2) *Plut. ap. Eus.*; *Orig. phil.*, l. II; *Stob. ecl.*, I, p. 510, 524.
(3) *Diog. L.* IX, 57.
(4) *Diog. L.*, dit, d'après Démétrius de Phalère, qu'il

plicius a encore vu son livre sur la nature, et nous en a conservé, avec d'autres auteurs, divers fragmens. On ne sait pas s'il composa d'autres ouvrages (1). Son style était simple et noble (2); et l'on ne peut méconnaître dans les fragmens de son livre, du nombre et du coulant dans l'expression. Sa polémique contre les opinions des autres philosophes témoigne déjà d'un développement plus avancé et plus profond de la philosophie (3).

Dans les physiciens que nous avons étudiés précédemment, nous avons seulement trouvé la preuve que l'origine des choses doit être dérivée d'un principe primitif *déterminé*, de l'eau ou de l'air; mais ces philosophes semblent avoir supposé que ce principe devait être regardé comme unique. Diogène, au contraire, excité sans doute par des doctrines opposées, cherchait d'abord à faire voir que toutes choses doivent tirer leur origine d'un principe unique, afin, comme il le dit lui-même, de donner par là un fondement incontestable à sa doctrine (4). Sa preuve, c'est la nécessité de reconnaître un ensemble universel d'action et de passion entre les choses; ce qui ne pourrait

---

alla à Athènes, où l'envie mit ses jours en péril. Mais on croit qu'il y a ici confusion avec Diagoras l'athée.

(1) Comp. Schleiermacher sur Diogène d'Apollonie dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1815.

(2) *Diog. L.* l. l.

(3) *Simpl. phys.*, fol. 31 b, 32 b. Je ne trouve pas certains les indices de la polémique que des auteurs ont présumé avoir eu lieu entre Diogène et Anaxagore; seulement Diogène combat l'idée qu'il y ait plusieurs principes de l'existence. Nous ne pouvons pas apprécier l'opinion de Théophraste (dans *Simpl. phys.*, fol. 6 a), suivant laquelle Diogène aurait emprunté beaucoup à Anaxagore et à Leucippe; du moins ce qu'il a pu emprunter ne se rapporte pas à la partie spéculative de sa doctrine.

(4) *Diog. L.* l. l.

avoir lieu, si tout ne procédait pas d'une seule chose (1). « Mais il me semble, dit-il, qu'en général tout ce qui est n'est que le changement d'une seule et même chose, et que tout est le même. Et ceci est évident, ajoute-t-il; car, si ce qui est dans ce monde, terre et eau, et tout le reste qui apparaît dans ce même monde, étaient choses différentes de nature, et changeaient essentiellement de mille manières, il ne pourrait y avoir aucune transformation entre toutes ces choses, elles ne pourraient ni se nuire ni se servir ; la plante ne pourrait pas s'élever du sein de la terre ; rien ne pourrait naître, si, en fait, tout n'était pas une seule et même chose. Tout passe donc d'une forme à une autre dans un temps différent, et revient de nouveau à la forme primitive (2). » C'est ainsi que Diogène faisait servir l'action et la réaction universelle des choses à prouver que le monde est un être *un*, dont toutes les parties ont une origine commune et un développement commun.

Or, puisque Diogène considérait le monde comme un être vivant qui se développe, et dont les métamorphoses ont leur source dans la vie, ses recherches sur le principe primitif véritable devaient avoir pour but de déterminer en quoi consiste la vie en général parce que ce qui est le principe de la vie en général, doit être aussi le principe de la vie du monde. Mais la vie en général a son principe dans l'âme, et l'âme est, pour Diogène comme pour Anaximène, l'air. Car l'homme et les autres animaux vivent en respirant l'air, qui est leur âme (3), ce qui peut se dé-

(1) *Arist. de gener. et corr.*, I, 6. Καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Διογ., ὅτι εἰ μή ἐστιν ἐξ ἑνὸς ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 31 b.

(3) *Simpl. phys.*, fol. 32 b. Ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζωεῖ τῷ ἀέρι καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει.

montrer de plusieurs manières. En effet, il n'y a pas d'animal qui vive sans respirer; ceux même qui vivent dans l'eau respirent l'air qu'ils y trouvent (1); au contraire, sitôt que la respiration cesse, la vie cesse également. Déjà, dans le principe de la vie, dans la semence animale, il y a de l'air, puisque cette semence est écumeuse; c'est un fluide mêlé d'air; et la vie, qui pénètre tous les corps des animaux, a sa source dans le sang, qui est aussi écumant, et qui contient de l'air (2). Le sommeil et la mort (3) témoignent en faveur de la justesse de cette doctrine; et même Diogène est conduit par son opinion à la supposition que le siége de l'âme est dans le cœur, puisque c'est dans le cœur que le sang se forme par l'introduction rapide de l'air (4).

Mais ce n'est là qu'un des côtés de la démonstration de Diogène; il trouva d'autres preuves encore, puisqu'il étendit l'idée de l'air animé comme principe primitif d'où résultent toutes choses. L'air est nécessairement un corps éternel et impérissable; et toute force est en son pouvoir. Mais l'air, considéré comme âme, est pour Diogène un être doué de conscience : « il sait beaucoup de choses (5); » et son savoir même, la connaissance rationnelle, dont il est doué comme âme générale, est pour Diogène une preuve que l'air est le principe primitif. « Car, dit-il, il ne serait pas possible que tout fût bien distribué sans rai-

---

(1) *Arist. de respir.*, 2.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 33 a. Ἐφεξῆς δείκνυσιν (*sc.* Διογ.) ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματῶδές ἐστι καὶ νοήσεις γίνονται, τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. *Arist. de hist. anim.*, III, 2; *Clem. Alex. pæd.*, I, 9, p. 105.

(3) *Plut. de pl. ph.*, V, 23.

(4) *Ibid.*, IV, 5.

(5) *Simpl. phys.*, fol. 33 a. Καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα· — ἀλλὰ τοῦτο μὲν δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.

son, que tout eût sa mesure, l'hiver et l'été, la nuit et le jour, la pluie, le vent et le beau temps. Si l'on se donne la peine de réfléchir sur tout le reste, on le trouvera aussi bien ordonné que possible (1). » De l'ordre qui existe dans le monde, il conclut donc que ce monde tire son origine d'un être intelligent, d'une âme qui anime tout et qui connaît tout, parce qu'elle est la première chose (2) qui a tout formé, parce que l'ordre ne peut venir que de l'intelligence. « Mais, dit-il, ce qui a connaissance est ce que les hommes appellent air, ce qui régit et gouverne tout ; car l'air donne naissance à tout, pénètre tout, dispose tout, est dans tout, et il n'y a rien qui ne participe de sa nature (3). »

Si nous considérons cette doctrine par rapport à celle d'Anaximène, nous devrons y reconnaître un progrès dans le développement philosophique. Quoique le principe primitif parût être à Anaximène un être animé, ce philosophe ne semble cependant pas avoir considéré l'intelligence comme un de ses attributs essentiels ; mais la vie de l'âme primitive put le frapper davantage sous la forme d'un développement physique. Ce qui frappa le plus Diogène, ce fut au contraire l'idée d'un développement intellectuel : tout pour lui est disposé d'une manière admirable, suivant un but rationnel ; le principe primitif, étant l'auteur de tout ordre, est donc la source de toute connaissance rationnelle. Mais il est étonnant que cette

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 32 b. Οὐ γὰρ ἂν φησιν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαί, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα, ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.

(2) *Arist. de anima*, I, 2. Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα τοῦτον οἰηθεις πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καί ἀρχήν, καὶ διὰ τοῦτο γιγνώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπὰ, γιγνώσκειν, ᾗ δὲ λεπτομερέστατον κινητικὸν εἶναι.

(3) *Simpl. phys.*, fol. 33 a.

doctrine ne l'ait pas conduit à la distinction de l'esprit et de la matière, et qu'il ait conçu le principe de toutes choses, même des phénomènes intellectuels, comme matériel. Ce défaut de distinction entre la matière et l'esprit semble résulter de ce que, tout en distinguant deux opérations du principe primitif, la connaissance et la disposition d'après un but connu, il ne se figurait cependant l'ordre que comme un mouvement, et par conséquent comme dépendant de conditions physiques tenant à l'espace (1).

Une conséquence de sa supposition que l'air est l'être primitif, c'est qu'il est susceptible de formes infiniment variées et de tous les modes d'existence; c'est l'être immortel qui se retrouve en toutes choses et qui se transforme en tous les phénomènes du monde, en sorte qu'il est susceptible de plusieurs états, est capable de plusieurs actions, peut revêtir plusieurs sortes de mouvemens et de qualités (2). Mais cette conséquence, qu'implique l'idée d'être primitif, fournissait à son tour des preuves que l'air ou l'âme devait être considérée comme principe primitif. Car l'air, suivant lui, est susceptible d'un grand nombre de changemens (πολύτροπος), ainsi que la raison; dans l'air on remarque de nombreuses différences, tant par rapport aux phénomènes internes de la raison, que par rapport aux phénomènes externes des choses (3). Or, si le changement en général était conçu comme mouvement, l'air étant ce qu'il y a de plus changeant, il devait être

---

(1) Voy. *Arist. de anima*; I, 2.

(2) *Simpl. phys.*, fol 33 a.

(3) *Simpl.*, l. l. Καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. Il y a dans ἡδονὴ et χροιὴ opposition entre les qualités intérieures et les qualités extérieures de l'être primitif. On retrouve aussi dans Anaxagore (*ap. Simpl.*, l. l.; et fol. 8 a) ces deux mots employés dans un sens inusité d'ailleurs. Je n'ai pu leur donner qu'un sens très large dans la traduction.

aussi pour Diogène ce qu'il y a de plus mobile, par la raison, suivant Aristote (1), qu'il considérait l'air comme la vapeur la plus légère et la plus raréfiée. Mais si nous supposons, comme cela paraît très naturel, que Diogène se fit des quatre élémens les mêmes idées que nous avons déjà reconnues dans Anaximène, alors il semble qu'il y ait contradiction entre ces idées et celle qui consiste à supposer d'autre part que le feu est l'élément le plus léger, le plus raréfié. Ce qui nous conduit à conjecturer que l'air, principe primitif de Diogène, n'est pas l'air atmosphérique, mais un air plus rare, un air embrasé par la chaleur. C'est ce qu'on peut déjà conclure de ce que, quand les philosophes ioniens donnaient un élément pour principe primitif, ils ne voulaient pas simplement parler de cet élément, tel que nous l'apercevons dans sa forme déterminée sur la terre; car l'eau, principe de Thalès, n'est pas l'eau pur élément, mais une eau fécondée par la force vitale; de même Anaximène entendait par air principe un air plus parfait que celui qui se manifeste dans les phénomènes particuliers de l'air : c'était une force animée et animante (2); ce qui nous fait penser que Diogène pouvait bien distinguer son être primitif rationnel, de l'air atmosphérique. Cette conjecture est confirmée par plusieurs passages tirés des anciens, et par le système entier de Diogène. C'est ainsi que quelques philosophes (3) sont d'avis que Diogène considérait son principe primitif comme une espèce de milieu entre le feu et l'air; opinion qui, si elle se rapportait aux expressions de Diogène, ne pourrait se fonder que sur ce qu'il décrivait son principe primitif tout à la fois comme air et comme feu. Aussi avons-nous

---

(1) *Simpl.*, l. l.

(2) Héraclite, comme nous verrons, distingue aussi le feu comme principe primitif, du feu qui apparaît, comme flamme.

(3) Porphyre et Nicolas de Damas, *ap. Simpl. phys.*, fol. 6 a, 32 b.

vu que l'idée de la source première de toutes choses, pour les philosophes ioniens, s'accordait avec l'idée de quelque chose qui embrasse et supporte tout. Pour Diogène, ce qui entoure le monde, c'est la chaleur (1); et, tout en concevant l'air-principe comme ame raisonnable, il devait aussi le considérer comme chaleur; car il enseignait que l'air est l'âme de tous les êtres vivans, que cet air est plus chaud que l'air extérieur, dans lequel nous vivons, mais cependant beaucoup moins chaud que celui du soleil (2). Enfin, si nous faisons attention que, pour Diogène, le principe primitif, régissant avec intelligence tout le développement du monde, est par cela seul une intelligence parfaite, et que ce philosophe voyait une moindre perfection de raison dans la densité et l'humidité de l'air (3), à peine douterons-nous que son air-principe ne signifiât le souffle parfait et le plus chaud de la vie, qui pénètre et anime l'univers.

C'est peut-être à ces caractères que l'on reconnaît le mieux la marche de la pensée de ces philosophes. Ils partirent de l'opinion que le monde s'était formé de l'un des quatre élémens, opinion fort naturelle dans une physique grossière; mais, comme ils cherchaient des raisons suivant lesquelles un élément ou un autre pût être considéré comme un principe plus propre à la formation du monde, cet élément ne fut guère pour eux qu'un signe symbolique d'un autre élément quelconque; et l'élément dont toute chose prend son nom leur apparut lui-même comme un phénomène de la force qui forma le monde.

Or, de ce que Diogène considérait une âme vivifiante comme le principe de toutes les choses du monde, il s'en-

---

(1) *Diog. L.* IX, 57. Il doit aussi avoir considéré l'éther comme environnant le monde, *Stob. ecl.*, I, p. 258; mais l'éther pouvait signifier pour lui, comme pour Anaxagore, le feu.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 33 a.

(3) *Plut. de plac. phil.*, V, 20.

suivait aussi pour lui que tout, dans le monde, est animé. Tout ne lui parut donc qu'une métamorphose de l'air animé et raisonnable ; « car il me semble, disait-il, que tout est gouverné par l'air, qu'il domine tout, qu'il s'ajoute à tout, ordonne tout, est dans tout, en sorte qu'il n'est pas une seule chose qui n'en participe (1). » Ce qui n'empêche pas que Diogène semble avoir aperçu dans le monde une certaine différence entre l'air et les phénomènes qui se développent en vertu de ce principe. Bien plus, cette différence servait de base à tout son système, puisqu'il cherchait, dans les choses mêmes du monde qui naissent, quel pouvait en être le principe. Il entrevoyait en général, comme terme de cette recherche, la différence qui existe entre l'être primitif et les choses ordonnées du monde. Il voyait bien que le principe primitif est impérissable, tandis que, des êtres qui s'en forment, l'un naît et l'autre meurt (2). Cette opposition se montrait encore à lui sous une autre forme : l'air était pour lui toutes choses, et par conséquent infini, comme pour Anaximène ; tandis que le monde, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes ordonnés, des phénomènes qui résultent de la force intelligente de l'être primitif, était borné (3). Il poussait si loin cette idée, qu'il concevait le monde comme un être *un*, vivant, qui reçoit sa force vitale du tout, en un mot, comme un animal ; c'est pourquoi il lui attribue des organes respiratoires, qu'il croyait apercevoir dans les étoiles (4). Mais,

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 33 a. Καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι, καὶ ἔστι μηδὲ ἕν, ὅ τι μὴ μετέχει τούτου.

(2) *Simpl.*, l. l.

(3) *Plut. de plac. phil.*, I. Διογ. τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι. *Stob. ecl.*, I, p. 304.

(4) *Plut.*, *ib.*, II, 13.

comme l'opération de la vie du monde est entretenue par le dehors, Diogène semble avoir admis que plusieurs mondes sont nés les uns des autres et se sont succédé dans le temps et l'espace (1). Il s'éleva donc par la spéculation sur la sphère limitée du monde sensible à des idées que n'avait point eues Anaximène : mais, comme il cherchait encore à déterminer quelque chose en dehors de l'expérience, il ne put rencontrer que les rêves de son imagination.

Diogène semble, comme Anaximène, avoir dérivé les différentes métamorphoses de l'air, qui constituent ce monde, du mouvement dont l'air serait naturellement doué, et qui en ferait le principe de vie. Il rapporta aussi les différences des qualités sensibles des choses à la dilatation et à la condensation (2), et considéra les quatre élémens comme les différences les plus tranchées, et dont toutes les autres ne sont, pour ainsi dire, que des nuances (3). Il n'étendit le point de vue d'Anaximène qu'en faisant plus d'attention aux différences individuelles, et en cherchant un moyen pour les faire naître de l'air. Aussi enseignait-il : « que rien n'est air de la même manière, mais qu'il y a un grand nombre d'espèces d'airs et de raisons ; car l'air est variable, tantôt plus chaud, tantôt plus froid ; tantôt plus sec, tantôt plus humide ; tantôt plus calme, tantôt plus agité ; qu'il est doué d'une foule d'autres changemens sans nombre, tant sous le rapport des dispositions intérieures de l'esprit, que des qualités exté-

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 257 *b*. La détermination de la grande année d'après Diogène (*Plut. de plac. phil.*, II, 32) n'appartient pas à l'apolloniate, mais à Diogène le stoïcien. (*Stob. ecl*, I, p. 264.)

(2) *Simpl. phys.*, fol. 6 b ; *Plut. ap. Eus. pr. ev.*, I, 8; *Diog. L.* l. l.

(3) Aristote (*Met.*, I, 3) dit que Diogène avait, ainsi qu'Anaximène, envisagé l'air comme principe primitif et générateur, particulièrement des corps simples.

rieures de la matière; — et que l'âme de tous les animaux est à la vérité une seule et même chose, l'air; mais un air plus chaud que l'air ambiant dans lequel nous vivons: — que cette chaleur est différente pour tous les animaux, qu'elle diffère même d'homme à homme; et que bien que cette différence ne soit pas très grande, elle l'est néanmoins assez pour que la chaleur ne se trouve pas absolument égale dans un homme et dans un autre. — La variété et le nombre des animaux sont donc proportionnés à la diversité de l'air. Il existe entre eux une foule de différences quant à la forme, quant aux mœurs et quant à la raison (1). » Cette attention aux différences individuelles, qui porterait presque à croire que Diogène avait pressenti le principe de la différence caractéristique constante dans la nature, semble être résultée de ce qu'il dut particulièrement diriger son esprit sur les êtres vivans, dans lesquels le principe rationnel de la vie est plus frappant; car on aperçoit dans ces êtres une différence très sensible, non seulement entre les espèces, mais encore entre les qualités individuelles. Or, de ce qu'il attribue ces différences particulièrement aux différens degrés de chaleur, c'est une preuve de l'importance qu'il attachait à ce phénomène, mais ce n'est pas une raison suffisante pour que nous puissions admettre qu'il ait voulu réduire toutes les dissem-

(1) *Simpl. phys.*, fol. 33 a. Μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἰσιν· ἔστι γὰρ πολύτροπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος και στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. — καὶ πάντων τῶν ζώων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἔσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος, ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώων ἐστίν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις, ἀλλὰ διαφέρει, μέγα μὲν οὔ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιόν γε ὄν· — ἅτε οὖν πολυτρόπυ ἐνούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα, οὔτε δίαιταν, οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιωσίων.

blances à des différences de degrés de température, d'autant plus qu'il reconnaissait dans l'air d'autres changemens que ceux opérés par la chaleur.

Nous ne trouvons que peu de renseignemens, et des renseignemens insignifians, sur la manière dont Diogène concevait l'origine du monde et l'unité de son ensemble (1). La terre s'est formée de l'atmosphère ou de la circonférence chaude du monde, et s'est condensée par le froid; or, comme toute condensation fait précipiter les corps condensés en refoulant les corps ambians plus légers, la terre, une fois refroidie et condensée, dut occuper le centre du monde. Au contraire, ce qui était plus léger dut s'élever : aussi le soleil s'est-il formé dans la région supérieure (2). Idées grossières, bien dignes du début de la connaissance du monde, et qui décèleraient presque de la négligence dans l'étude de cette partie de la nature. Au contraire, Diogène, comme on l'a déjà remarqué, dut porter de préférence son attention sur la nature vivante; aussi trouvons-nous à ce sujet plusieurs points de sa doctrine assez remarquables.

Diogène ayant posé un être vivant et raisonnable pour principe de toutes choses, tout dans le monde devait aussi lui paraître vivant et raisonnable; et les phénomènes qui ne laissent apercevoir aucun signe de vie et de raison devaient être considérés par lui comme dissimulant et cachant par une cause quelconque la force vivante et raisonnable. C'est ainsi qu'il suppose, que non seulement l'homme, mais encore les autres animaux, participent à l'air et à la force pensante; mais que, comme il y a dans la composition de ces derniers prédominance d'un air épais et humide, ils ne pensent point, ne s'instruisent point, mais ressemblent à des insensés (3). Il semble

(1) *Simpl. phys.*, fol. 257 b.
(2) *Diog. L.* IX, 57; *Plut. ap. Euseb.*, l. 1.
(3) *Plut. de plac. phil.*, V, 20.

donc avoir pensé que la densité de l'air devait être un obstacle à la vivacité de la pensée, comme elle en est un à la mobilité de l'air lui-même. Suivant ces idées, les choses individuelles lui apparaissaient dans le monde comme des unités détachées, qui avaient leur air propre, c'est-à-dire leur vie et leur pensée propres. De là, pour lui, l'opposition entre l'air extérieur et l'air intérieur; opposition qu'on rencontre dans plusieurs de ses explications physiques (1), et qui semble lui avoir servi à décider qu'une chose particulière ne naît que par l'équilibre de l'extérieur et de l'intérieur; car, si trop d'air extérieur est inspiré, le cas est tout aussi mortel que s'il n'y en avait pas assez (2). C'est surtout dans son explication de la connaissance sensible que cette opposition est visible. Pour expliquer la pensée en nous, il suppose que l'air se répand avec le sang par tout le corps, ce qui fait que le cœur est le point central de la vie et de la pensée (3). Mais la pensée n'est pour lui que la perception des choses par les sens (4), perception qui s'opère à la suite du mouvement que les choses extérieures excitent dans nos organes, et parce que les organes à leur tour mettent en mouvement l'air qui est en nous : c'est ainsi que l'air extérieur, excitant

---

(1) Au nombre desquelles je compte aussi celles qui ont pour objet la chaleur interne. V. g. *Plut. de plac. phil.*, V, 15; *Clem. Alex. pædag.*, I, 6, p. 105.

(2) *Arist. de resp.*, 3.

(3) *Simpl. phys.*, fol. 33 a. Ἐφεξῆς δείκνυσιν, ὅτι — νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. *Plut. de plac. phys.*, IV, 5. Διογένης (*sc.* τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν τίθησι) ἐν τῇ ἀρτηριακῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, ἥτις ἐστὶ καὶ πνευματική.

(4) *Simpl.*, l. l. Ομως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα. Par conséquent voir, etc., est penser.

l'air qui est dans le cerveau, donne naissance à l'ouïe (1). Ces explications sont grossières, mais elles sont assez d'accord avec les principes qu'admettait Diogène; elles prouvent la faible tentative de démontrer par ces principes physiques la réalité de notre connaissance touchant le monde extérieur, tentative qui devait naturellement être faite par celui qui croyait avoir trouvé dans un *seul* être le principe de toute naissance et de toute connaissance.

Nous voici arrivé à cette époque du développement scientifique parmi les Grecs, où la recherche de nos idées, recherche qui ne put être faite avec succès qu'en l'étendant à une sphère plus générale, a dû pénétrer dans la philosophie et l'animer. Cependant un grand nombre d'autres recherches, indépendamment de la direction philosophique suivie jusqu'ici, et qui avaient le même but, doivent être exposées, avant de pouvoir déterminer leur résultat commun.

Diogène apparaît comme le dernier philosophe qui ait suivi la direction dont nous nous sommes occupé jusqu'à présent; et sa doctrine en présente le développement le plus complet. Le caractère de cette doctrine est d'avoir cherché à concevoir la nature comme un tout vivant, et à la connaître comme telle dans chaque individu, qui lui semble être comme une expression isolée de la vie générale de la nature, et qui a une existence à lui propre, mais pour le temps seulement où il pourra se défendre de l'influence de la vie extérieure; après quoi, il rentre de nouveau dans la vie générale, qui embrasse et pénètre tout. De cette manière, l'individu devient l'image du tout, puisque ce tout doit être représenté comme un tout physique. Mais, d'un autre côté, comme l'opposition entre le tout, principe de la vie, et l'individualité qui en émane, se laisse apercevoir dans les individus, l'image est alors

(1) *Plut. de plac. phil.*, IV, 16, 18. L'idée qu'il se fait du sommeil revient aussi à cette théorie. *Ibid.*, V, 23.

imparfaite et l'idée obscure. L'insuffisance des recherches physiques fut un obstacle à la clarté; mais ce qui prouve néanmoins l'effort fait pour atteindre cette clarté, c'est l'extension successive de l'idée physique, extension qui occasiona en même temps une confusion dans le domaine de cette idée, et devint à son tour un obstacle au progrès de ce nouvel effort. Ainsi nous voyons que le principe de Thalès est purement physique, est une simple force vitale; dans Anaximène on trouve déjà la comparaison de ce principe avec l'âme de l'homme; enfin Diogène confond, identifie la force physique de l'air, qui est le principe du mouvement, avec la raison, principe des fins et de la connaissance. Ainsi la physique devient de moins en moins matérielle, à mesure que l'horizon de la spéculation s'agrandit.

Diogène semble donc avoir donné la solution à la question posée par les premiers philosophes ioniens, puisqu'il a porté à sa perfection le développement de leurs principes et de leurs pensées. C'est ce qu'on peut encore démontrer d'une autre manière. Il est remarquable, en effet, que, dans toute cette doctrine, l'opposition entre le tout et l'individu n'est prise que du point de vue de la vie individuelle, et que le tout n'est conçu que comme le principe de l'individuel, en sorte qu'on ne s'y fait point la question : pourquoi le tout est ou devient le principe de la vie individuelle. En un mot, l'absolu, le parfait, n'est pas pris dans cette doctrine pour l'absolu en soi, mais seulement dans son rapport à la vie particulière et individuelle dans ce monde. Il semble être comme la force en vertu de laquelle les phénomènes se manifestent dans le monde. Dans ce développement philosophique, le plus haut point qui pût être atteint, c'était de présenter ce qui nous paraît le plus parfait dans ce monde de réalités individuelles, la raison, comme l'image de la force infinie. Diogène atteignit ce point de perfection, et chercha à s'expliquer la vie rationnelle du tout, qui se manifeste et dans la connaissance humaine, et dans l'ordre admirable des

phénomènes de la nature. De cet état de choses dut résulter, comme progrès naturel de la pensée, une recherche de la connaissance et des idées qui règlent l'action rationnelle ; mais cette nouvelle recherche ne pouvait plus être tentée en partant du seul point de vue physique.

L'opposition entre le matérialisme et le spiritualisme, entre le monde et Dieu, reste donc sans développement dans cette théorie dynamique sur la nature. Aucun des deux termes de cette proposition n'est nié sans doute, mais aussi aucun des deux n'est saisi ni développé dans son rapport propre avec l'autre. La déduction de l'idée générale, qui sert de fondement à la théorie dynamique, ne pouvait naturellement qu'être très défectueuse, à défaut de connaissances intuitives, nécessaires à toute spéculation ; cependant nous ne pouvons pas disconvenir que cette spéculation ne fût animée d'un désir actif et vraiment philosophique de la connaissance du principe de toutes choses et de tous les phénomènes.

CHAPITRE VI.

Héraclite d'Éphèse.

Héraclite, qui se distingue à plusieurs égards des philosophes précédens, appartient cependant aux dynamistes ioniens.

Héraclite d'Éphèse, qu'on surnomma plus tard l'obscur, florissait vers la 69e olympiade (1). Il était issu d'une famille noble ; c'est du moins ce que prêtent à croire ses idées aristocratiques, son mépris pour le peuple (2), et la considération dont on l'honora dans les affaires publiques. Il était sombre et d'un tempérament porté à la mélancolie (3),

---

(1) *Diog. L.* IX, 1.

(2) Ὀχλολοίδορος. *Timon*, *Syllogr. ap. Diog. L.* IX, 6.

(3) *Théophraste*, *ap. Diog. L.* l. l.

ce qui semble expliquer le blâme amer qu'il jetait sur les hommes les plus distingués de sa nation, et sur les actions des hommes en général (1). Suivant quelques uns, Héraclite aurait eu pour maître Hippasus de Métaponte, qu'on appelle ailleurs un pythagoricien (2); suivant d'autres, ce serait Xénophane, le fondateur de l'école d'Élée (3). Mais ces deux opinions ne méritent aucune créance ; il connaissait beaucoup, il est vrai, les doctrines des philosophes et des poètes précédens (4) ; mais il les méprisait tous, comme gens qui ambitionnaient plus la polymathie que la sagesse (5). Il s'attacha avec une conviction si ferme à sa propre opinion, qu'il est mis par Aristote (6) au nombre de ceux qui furent convaincus que leur opinion est la véritable science. Il déposa sa doctrine dans un livre qui, sous différens noms, jouissait d'une grande célébrité chez les anciens, et qui fut commenté souvent. Un assez grand nombre de fragmens, mais tous fort courts, sont parvenus jusqu'à nous (7). Ils nous confirment ce que disent les anciens de l'obscurité de ce livre; car ils consistent la plupart en sentences courtes, substantielles et énigmatiques, où le caractère antique de l'ancienne prose est très reconnaissable. C'est une opinion tout-à-fait dépourvue de fondement que celle des auteurs

(1) *Diogène L.* IX, 2.

(2) *Suid.*, *s. v.* Ἡράκλ., avait vraisemblablement sous les yeux ce que dit Aristote, *Met.*, I, 3.

(3) *Diog. L.* IX, 5.

(4) Il parle de Thalès, de Pythagore, de Xénophanes, de Pittacus, de Bion, d'Homère, d'Hésiode, d'Archiloche, d'Hécatée.

(5) *Diog. L.* VIII, 6; IX, 1; *Stob. serm.*, III, 81, *ed. Gaisford.*

(6) *Eth. ad Nic.*, VII, 5; *eth. mag.*, II, 6.

(7) Ces fragmens ont été presque entièrement recueillis, traduits et expliqués par Schleiermacher, dans le Musée de la science de l'antiquité de Wolf et de Buttmann, t. I, 3e partie.

subséquens, qui ont dit qu'Héraclite avait écrit obscurément dans le dessein de rendre son livre inaccessible au vulgaire. L'opinion que l'obscurité du genre d'Héraclite tient au défaut de liaison et de suite entre les membres de son discours, nous semble aussi incomplète (1); car ce n'est là qu'un des caractères de la prose primitive, et qui pouvait rendre difficile l'intelligence de quelques passages seulement. Nous devrions plutôt, d'après le témoignage des anciens (2), attribuer l'obscurité des écrits d'Héraclite, en partie, aux règles générales auxquelles la prose la plus ancienne était soumise, en partie, à leur caractère propre. La première prose philosophique dut être d'une construction grossière, lâche et décousue; et, comme elle se forma de la poésie, et qu'elle manquait de souplesse dialectique, elle dut aussi rechercher les expressions figurées et mythiques. D'un autre côté, le caractère d'Héraclite le portait aux spéculations les plus élevées, dans lesquelles il fut toujours difficile de trouver l'expression convenable. Outre cela, il y avait en lui un certain mépris pour la multitude et même pour les hommes, mépris qui l'empêcha de s'en occuper, ou de se donner la peine d'exposer sa pensée de manière qu'elle en fût facilement comprise. De là put résulter une exposition courte, peu liée, indiquant plutôt la pensée qu'elle ne l'exprimait, et se présentant sous des formes mythiques et à moitié oraculaires (3). Il pouvait se comparer aux sibylles, qui, comme il le dit lui-même, parlaient par inspiration, sans jamais sourire,

---

(1) Cette opinion se fonde sur *Arist. rhet.*, III, 5; *Demetr. de elocut.*, 192, p. 78, *ed. Schneid.*

(2) Outre les sources déjà citées, comp. particulièrement *Diog. L.* II, 22; IX, 7; *Theophr. ap. Diog.*, IX, 6.

(3) Théophraste (dans *Diog. L.* l. l.) dit qu'il n'écrivit certaines choses qu'à moitié, et qu'il en écrivit d'autres dans d'autres endroits de son livre d'une manière différente; ce qui semble indiquer dans le premier cas un style décousu, et dans le second un style figuré, varié.

sans ornement, sans chaleur, et dont la voix retentissait, pendant des siècles, des vérités divines (1). Toutes les qualités de style dont nous venons de parler se reconnaissent assez clairement dans les fragmens de son ouvrage.

Les différentes opinions des commentateurs sur le caractère de son ouvrage conduisent à penser que toute la composition en était énigmatique, vraisemblablement à cause de la confusion de parties essentiellement différentes. Les uns ont donc pensé que cet écrit roulait proprement sur la république (2); d'autres écrivains croient qu'une partie de l'ouvrage au moins concernait la politique (3), tandis que d'autres le considèrent comme ayant eu la morale pour objet (4): on a du moins élevé la question de savoir si Héraclite ne devait pas être compté parmi les philosophes moralistes (5). Si cependant la plupart des opinions d'Héraclite, qui nous ont été transmises, ont presque toutes la physique pour objet, et si Héraclite lui-même est ordinairement appelé le physicien, c'est que les écrits d'Héraclite roulent tout à la fois sur la physique, sur la politique et sur la morale, et même sur la mythologie, car il traita aussi de la théologie (6); et que ces différentes choses furent tellement confondues entre elles, que chacune des parties du tout, qui devait embrasser la science entière et tous les mobiles des actions humaines, ne fut sans doute caractérisée que d'après une partie principale, tantôt l'une, tantôt l'autre.

Héraclite a cela de commun avec les philosophes ioniens dont nous avons déjà parlé, qu'il cherche le principe physique de tous les phénomènes, un principe qui pé-

---

(1) *Plut. de pyth. orac.*, 6; cf. *ibid.*, 21.
(2) *Diog. L.* IX, 15.
(3) *Ibid.*, 5.
(4) *Ibid.*, 13.
(5) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 7.
(6) *Diog. L.* IX, 5.

nètre tous les phénomènes du monde, comme leur unité éternellement vivante. Il fit consister la fin de la sagesse à connaître ce principe, résultat aussi difficile qu'indispensable. C'est pour cela qu'il disait : « Il n'y a qu'une seule chose, objet de la sagesse, qui veut et cependant ne veut point être nommée, c'est le nom de Jupiter (1); » et : « la sagesse n'est autre chose que l'interprétation de la manière dont l'univers est gouverné (2), » ou bien : « il n'y a qu'une seule sagesse, c'est de comprendre la pensée qui seule gouvernera toutes choses en général et en particulier (3). » Or, comme Héraclite nommait feu ce premier principe de toutes choses (4), il n'y a pas non plus jusque-là une grande différence entre cette doctrine et les précédentes, puisque la différence consiste plutôt dans les expressions que dans le fond de la doctrine. En considérant le fond de la doctrine même, on trouve que les philosophes précédens n'avaient connu qu'une force vivante, qui produit tous les phénomènes du monde, et qui est dans tout, ce qu'on retrouve encore dans Héraclite, puisqu'il enseigne que « l'universalité des choses n'est ni l'œuvre d'un Dieu, ni celle d'un homme; mais qu'elle a été, qu'elle est, et qu'elle sera éternellement le feu vivant, s'embrasant et s'éteignant avec mesure (5); » et « que tout se convertit en feu, et que le feu se transforme en tout, comme l'or se change contre les marchandises, et les

---

(1) *Clem. Alex. Str.*, V, p. 603. Ἓν, τὸ σοφόν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα.

(2) *Sext. adv. math.*, VII, 133; cf. *Plut. de Is. et Osir.*, 76.

(3) *Diog. L.*, IX, 1. Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἴη (*vulg.* οἱ) ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

(4) *Arist. met.*, I, 3.

(5) *Clem. Alex. Strom.*, V, p. 599. Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν καί ἐστιν (ἀεὶ) καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶ ζῶον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

marchandises contre l'or (1). » Mais nous trouverons encore une plus grande ressemblance entre la doctrine d'Anaximène et de Diogène, et celle d'Héraclite, si nous faisons attention que ce dernier philosophe ne met non plus aucune différence entre le feu et la force de la vie, ou l'âme (2) ; que par conséquent il ne prend pas la flamme pour le feu, car elle est l'excédant du feu; mais qu'il la croit une vapeur sèche et chaude (3), par conséquent un fluide pur et chaud, comparable à une sorte d'air (4), et qu'enfin, d'après ce qu'on a déjà cité de lui, le principe de toutes choses est pour lui l'objet de toute sagesse, la pensée rationnelle qui préside au développement universel des choses.

Nous ne trouvons donc rien dans tout cela qui puisse distinguer essentiellement la doctrine d'Héraclite de celles précédemment exposées. Mais il est un autre point dans sa doctrine qui le distingue tout-à-fait des autres philosophes ioniens. Ceux-ci, en effet, se proposaient dans leurs recherches de trouver le principe des phénomènes et des forces particulières de la nature, dont ils supposaient l'existence réelle, absolue. Héraclite, au contraire, sans se soucier de cette supposition, ne cherchait qu'à

---

(1) *Plut. de EI ap. Delph.*; 8. Πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡρ., καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

(2) *Stob. ecl.*, II, p. 916.

(3) *Arist. de anima*, I, 2. Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι, καὶ γὰρ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί. *Joann. Philop. ad Arist. de anima*, I, 2, fol. 20 a.

(4) Suivant l'opinion de quelques uns, au nombre desquels se trouve Énésidème, qui voulut renouveler la philosophie d'Héraclite, l'être primitif et l'âme, d'après Héraclite, n'étaient pas le feu, mais l'air. *Sext. Emp. adv. Math.*, X, 233; IX, 360; *Tertullian. de anima.*, 9.

saisir l'idée de la force vitale la plus élevée et la plus parfaite qui se révèle dans tous les phénomènes. Il se faisait donc l'idée d'un être illimité, vivant d'une vie complète, absolue, doué d'une force invincible, d'une force qui se manifeste sur tout en surmontant tous les obstacles, toutes les idées qui peuvent s'opposer à elle. Rien naturellement ne peut résister à la force vitale absolue; elle est donc le seul vrai, le seul permanent à tout jamais (1) : mais, comme force vitale absolue, elle ne peut être entravée dans son activité, si bien que rien de ce qu'elle forme ne reste, mais que tout est dans un état de naissance constant. En sorte que la vie éternelle du feu absorbe, dans la pensée d'Héraclite, tout ce qui dure dans les phénomènes particuliers et dans chaque chose individuelle. Pour lui, comme disaient les anciens, tout est et n'est pas, puisqu'en effet tout apparaît, mais disparaît aussitôt : tout pour lui est en mouvement; point de repos, ni d'état de tranquillité (2). C'est ce qu'il exprimait à sa manière figurée, lorsqu'il disait : « On ne peut pas entrer une seconde fois dans le même fleuve, car c'est une autre eau qui vient à nous; elle se dissipe et s'amasse de nouveau; elle recherche et abandonne, elle s'approche et s'éloigne (3). » Et, pour que celui qui descend dans le même fleuve n'apparaisse pas durer lui-même, il ajoute : « que nous descendons et que nous ne descendons pas ce fleuve, que nous y sommes et que nous n'y sommes pas (4). »

(1) *Arist. de cœlo*, III, 1. Ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡρ. Cf. *Plut. Soph.*, 242, où Héraclite, sans être nommé, est très clairement indiqué. Sa doctrine est ici présentée autrement.

(2) *Arist.*, l. l.; *Met.*, III, 3, 7; *Plat. Theæt.*, p. 152.

(3) *Plut. de EI ap. Delph*, 18. Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ, καθ' Ἡράκλ. — σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει — συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι. Comp. *Schleierm.*, *Fragm.*, 20.

(4) *Heracl. alleg. Hom.*, p. 443.

La raison pour laquelle Héraclite, en se représentant le principe primitif de tout phénomène sous une forme sensible, crut le trouver dans le feu, s'explique très aisément par la mobilité du feu, mobilité qui est pour lui la vie pure elle-même, la vie et le mouvement absolus en soi. Or, il est remarquable que nous ne trouvons dans Héraclite aucune raison tendant à prouver que le feu est le véritable principe des choses; tandis que les autres Ioniens cherchaient soigneusement à établir leur doctrine touchant l'élément primitif. Ce qu'on peut expliquer en disant que l'élément particulier l'occupe moins que l'idée fondamentale que tout repose sur un être vivant parfait. Il n'est même pas invraisemblable qu'il concevait le feu être primitif, en tant que principe de tous les phénomènes, tout différent de l'élément que nous appelons feu (1), puisque le feu, tel que nous le connaissons, n'est déjà qu'un phénomène. C'est ici le cas de faire remarquer que la manière dont Héraclite parle de l'être primitif n'est que symbolique, et qu'il avait plus conscience encore de ce langage figuré que les autres Ioniens. Ceci s'accorde bien, du reste, avec les autres qualités de son style, qui est rempli d'images. En examinant bien tout, nous ne pouvons refuser une certaine foi à la conjecture qu'Héraclite, dans sa doctrine de l'être primitif, s'est contenté de l'idée qu'une vie générale et absolue doit servir de principe à tous les phénomènes de la nature; que cette vie se fait plus particulièrement remarquer dans la vie du feu et dans celle de l'âme raisonnable, qui est semblable au feu; et que, bien qu'elle soit aussi la vie générale dans d'autres phénomènes, elle n'est cependant pas aussi reconnaissable.

Mais Héraclite devait chercher à expliquer d'où vient que, dans quelques phénomènes de la nature, la naissance et le mouvement se révèlent, et que dans d'autres, au contraire, ils sont peu sensibles ou même tout-à-fait cachés;

(1) Comp. *Joann. Phil.*, l. I.

et puisqu'il considérait la pensée même, dont l'apparition et le mouvement sont manifestés ou cachés, comme un phénomène naturel, c'est-à-dire comme une expression de la vie générale, il ne pouvait chercher son principe universel seulement dans la plus ou moins grande faculté de l'âme pour saisir la vérité; mais tout, dans sa doctrine, ayant sa raison première dans l'être primitif, la moindre cognoscibilité et la faculté de connaître la plus limitée devaient avoir leur raison dans l'être primitif lui-même.

Nous chercherons d'abord à connaître son opinion sur la cognoscibilité la plus restreinte de la vie dans les phénomènes de la nature, puisque cette question a un rapport très intime avec sa doctrine sur la vie générale. Dans l'idée de la vie est l'idée du changement, conçu en général par les anciens sous la forme du mouvement. La vie générale est donc un mouvement éternel, et tend par conséquent, comme tout mouvement, vers un but; ce but lui-même devait aussi se présenter à nous dans le cours du développement de la vie comme un point de transition à un autre but plus éloigné. Héraclite supposait donc, dans le feu vivant, un désir (1) en vertu duquel il prend une forme déterminée d'existence, sans cependant vouloir la garder constamment, c'est-à-dire un simple désir de vivre ou de passer d'une forme à une autre; car on ne conçoit pas une véritable fin de développement pour le feu éternellement vivant; ce qu'Héraclite faisait entendre lorsque, rejetant toute fin de l'existence cosmique, il disait, avec une expression hardie : « Jupiter s'amuse lorsqu'il forme » le monde (2). »

Il semble n'avoir rien décidé sur la manière dont le

---

(1) Χρησμοσύνη opposé à κόρος. *Phil. alleg. leg.*, III, p. 88, *ed. Mang. c. not.*; cf. *Plut. de EI ap. Delph.*, 9, où cependant il n'est question que des théologiens en général et de ceux qui confondent tout.

(2) *Procl. in Tim.*, p. 101. Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ

changement de la vie s'opère dans le monde. Il est vrai que les espèces de changemens que les autres physiciens supposent, comme la séparation et le mélange, la condensation et la dilatation (1), lui sont aussi attribués; mais cette manière de faire passer dans un système ce qui appartient à un autre, s'est glissée dans les expositions infidèles qui ont été faites plus tard des opinions des anciens philosophes. Aristote dit (2), au contraire, qu'Héraclite n'a pas déterminé la manière dont tout se meut ou si tout se meut de toutes manières; et ce qui semble confirmer cette opinion, ce sont les explications physiques particulières d'Héraclite, dans lesquelles il décrit, par des symboles très différens, le passage d'une forme à une autre. Tantôt il le fait consister simplement dans l'embrasement ou dans l'extinction, changemens qu'il rapporte à des objets qui ne nous paraissent pas susceptibles de se convertir réellement en feu ou en matière enflammée (3); tantôt il le signale comme le passage de la mort à la vie et de la vie à la mort (4). L'évaporation transparente ou opaque joue aussi un grand rôle dans ses explications physiques, comme transformation en feu et en humidité (5); il présente enfin toutes les espèces de transformation comme une voie ascendante ou descendante que doivent parcou-

---

χρεμμυμβιστὶ παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡρ. *Clem. Alex. Pæd.*, I, p. 99.

(1) Ces deux espèces de changemens, qui supposent cependant des principes différens, sont attribués en même temps à Héraclite, voy. *Simpl. phys.*, fol. 310 a.

(2) *Phys.*, VIII, 3, sans nommer Héraclite, mais évidemment en parlant de lui.

(3) *Clem. Alex. Strom.*, IV, p. 530.

(4) *Sext. Emp. Hyp. Pyrrh.*, III, 230; *Maxim. Tyr.*, XLI, p. 489, *ed. Davis.*

(5) *Arist. de anima*, I, 2; *Diog. L.*, IX, 9 — 11.

rir les phénomènes (1). Cette dernière explication semble être mise par lui au-dessus de toutes les autres; car une foule d'idées, qui ont une grande influence sur sa doctrine, s'y rattachent. Il est à remarquer que, dans son sens, il ne faut pas entendre par voie ascendante ou descendante un simple mouvement dans l'espace, mais un changement dans la nature des phénomènes; car la voie ascendante est pour lui la transformation en feu, tandis que la voie descendante est la transformation du feu en élémens d'autre espèce (2).

Héraclite devait donc attribuer au principe vital universel, dans les phénomènes cosmiques, un mouvement tantôt plus parfait ou plus prompt, tantôt moins parfait ou plus lent. Il parlait aussi d'un état de repos dans une région déterminée, ce qui ne peut naturellement s'entendre que d'un repos relatif (3). Il reconnaît aussi des rapports d'espace; car l'action de passer d'un mouvement vite à un mouvement lent est pour lui une chute de la vie dans la région inférieure par la voie descendante; et réciproquement, l'action de passer d'un mouvement lent à un mouvement accéléré, est une ascension dans la région supérieure, puisque le feu vivant et raisonnable tend vers le ciel, et que le ciel est d'une nature ignée et raisonnable (4). Il considère donc le feu comme ce qui, dans le monde, occupe le lieu le plus élevé, le plus excellent, et cela, conformément à sa nature; mais lorsqu'il tombe de cette région supérieure dans les régions inférieures du monde, il perd aussitôt de sa rapidité, et parvient enfin jusqu'aux limites les plus reculées de la voie descendante,

---

(1) *Max. Tyr.*, l. l.; *Diog. L.*, IX, 8, 9; *Jambl. ap. Stob. ecl.*, I, p. 906.

(2) *Diog. L.*, IX, 9.

(3) *Jambl. ap. Stob.*, l. l.

(4) *Stob. ecl.*, I, p. 500; *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 127.

jusqu'à la terre, où le mouvement et la vie semblent s'éteindre. C'est de là cependant que commence le retour vers les régions supérieures et le mouvement plus prompt vers la vie plus parfaite. Héraclite concevait donc deux points, termes de développement dans le monde : le feu, la chose du monde la plus élevée et la plus mobile ; et la terre, ce qu'il y a de plus bas et de plus inerte, mais qui est cependant douée d'un certain mouvement, le plus faible possible. Mais il semble n'avoir admis qu'un degré moyen entre ces deux extrêmes, l'eau ou la mer, comme il la nomme, puisque l'air ne fait pas pour lui partie de la série des élémens, et qu'il n'était vraisemblablement regardé par lui que comme un point de transition, soit à la mer comme évaporation opaque et humide, soit au feu comme évaporation lumineuse et sèche. Car il disait lui-même : « Que les transformations du feu ont d'abord lieu en eau, de l'eau en terre, puis en météore tout à la fois (1). » Il appelait la mer, en tant que milieu par lequel passent toutes les transformations, le germe de la formation du monde (2). On reconnaît à ces images le caractère de la doctrine d'Héraclite, c'est-à-dire la prédominance de la spéculation sur les idées empyriques, qui ne peuvent guère s'accorder avec cette division des élémens ou des degrés de transformation, ni avec leur distinction suivant des régions inférieures et supérieures. Héraclite semble seulement s'être conformé à l'expérience en admettant dans les

---

(1) *Clem. Alex. Strom.*, V, p. 599. Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ, τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. *Diog. L.*, IX, 9; *Plut. de plac. phil.* I, 3; *Stob. ecl.*, I, p. 304, parlent aussi de trois élémens. D'autres parlent de quatre, v. g. *Clem. Alex.*, l. l.; *Plut. de EI ap. Delph.*, 18. Ceci semble cependant n'être qu'une transposition.

(2) *Clem. Alex.*, l. l.

régions inférieures du monde une portion de feu, qui a en quelque sorte émigré dans l'âme humaine (1).

Cette théorie renferme cependant le germe de l'explication ingénieuse, par laquelle Héraclite cherchait à concilier avec sa doctrine la mort apparente et l'état d'inertie dans certains phénomènes de la nature; car quoiqu'il donnât une vitesse moindre au mouvement qui s'opère dans la région terrestre, on ne voit cependant pas pourquoi ce mouvement semble tout-à-fait manquer dans cette région et dans un grand nombre d'autres choses. Mais, si l'on admet en outre qu'une portion de feu tend vers la région inférieure, qu'elle tend à s'y fixer, et qu'elle en contracte les qualités, tandis qu'une autre partie cherche à prendre une direction opposée, ces deux parties devront donc se rencontrer en un point, et ce point présentera l'apparence du repos, puisque la même propriété qu'elles perdent dans un sens, leur est rendue, au même lieu, dans un autre sens. C'est ainsi, comme le dit Héraclite, « que la mer se répand et se mesure suivant le même rapport qu'avant qu'elle fût devenue terre (2); » puisqu'à chaque instant donné il se convertit autant de feu en terre, qu'il s'en élève dans la région de la mer. Partant de là, Héraclite expliquait tous les phénomènes de la nature par un concours de forces et de directions opposées dans le mouvement de l'être vivant (3), et s'élevait à l'idée de l'harmonie la plus ravissante (4). Il exposait encore sa

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 130; *Plut. de Is. et Os.*, 76.

(2) *Clem. Alex.*, V, p. 599. Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρῶτον ἦν, ἢ γενέσθαι γῆν.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 60; *Diog. L.*, IX, 7. Διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα. *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 210 — 212. *Arist. met.*, III, 6.

(4) *Arist. Eth. Nic.*, VIII, 1.

doctrine, à sa manière, par des tours figurés différens, en disant : que tout vient des contraires, en sorte que la même chose est bonne et mauvaise (1), vivante et morte, qu'elle veille et dort, est jeune et vieille tout à la fois (2). Il considère l'harmonie dans tous les phénomènes comme le résultat de l'opposition (3) : « L'harmonie du monde, dit-il, provient de forces contraires, comme celle de la lyre et de l'arc (4). » Le combat des forces entre elles est le père de toutes choses (5). Il gourmandait donc Homère d'avoir souhaité la fin de toutes les querelles des dieux et des hommes ; car, s'il en était ainsi, tout périrait, parce qu'il n'y a pas d'harmonie sans haut et sans bas, sans aigu et sans grave, et rien de vivant sans mâle et sans femelle (6) : il formulait, pour ainsi dire, la loi de la composition de tous les phénomènes du monde, lorsqu'il disait : « Unis tout et pas tout, ce qui s'attire et ce qui se repousse, ce qui s'accorde et ce qui ne s'accorde point, et tire du général le particulier, et le particulier du général (7). » Suivant cette hypothèse, il n'y a réellement pas un seul phénomène de la nature qui reste ou qui ne passe point ; et tout ce qui nous semble durer, n'est qu'une complexité

---

(1) *Arist. Top.*, VIII, 3 ; *Phys.*, I, 2. Ταυτὸν γὰρ ἔσται καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ.

(2) *Plut. Consol. ad Apoll.*, 10.

(3) *Plat. Soph.*, p. 242.

(4) *Plut. de Is. et Os.*, 45. Παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου, καθ' Ἡράκλ.

(5) *Procl. in Tim.*, p. 54. Πόλεμος πατὴρ πάντων. *Plut. de Is. et Os.*, 48. *Arist. Eth. Nic.*, VIII, 1. Καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.

(6) *Diog. L.*, IX, 1 ; *Arist. Eth. Eud.*, VII, 1. Καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι· ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο. οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄῤῥενος, ἐναντίων ὄντων.

(7) *Arist. de mundo*, 5.

de mouvemens vitaux uniformes et opposés, se renouvelant sans cesse de la même manière, sous l'influence de l'action constante d'une loi de la nature.

Mais la complexité des phénomènes doit nécessairement se coordonner suivant une loi, lorsqu'ils doivent affecter une forme constante, ou qu'ils doivent se succéder avec mesure. Or, cette loi est celle du mouvement général d'ascension et de descension, puisque, suivant cette loi, les mêmes qualités se rencontrent toujours dans les mêmes régions : le feu dans la région supérieure, la mer dans la région moyenne, et la terre dans la région la plus basse. Néanmoins cette loi n'est propre qu'à ordonner les grandes masses des phénomènes. Héraclite ne pouvait cependant pas oublier que tout ne se dispose point suivant cette division uniforme des trois régions. Il ne paraît pas non plus avoir pensé le moins du monde à la prodigieuse diversité des phénomènes qui, dans les trois régions, paraissent être en dehors de toute loi, ou du moins soumis à des lois exceptionnelles; mais il fit tout naître suivant un ordre régulier général. Toutefois il donnait à cet ordre un aspect moral, lorsqu'il disait que tout est coordonné suivant un point de vue rationnel (1), tandis qu'il lui donnait, au contraire, un caractère physique, lorsqu'il attribuait à la fatalité tous les évènemens qui remplissent le monde (2). Il avait encore une autre manière de rendre sa pensée sur la loi qui régit toutes choses, lorsqu'il considérait les phénomènes de la nature qui ne durent qu'un certain temps pour disparaître ensuite, tels que le lever et le coucher du soleil dans l'espace d'un jour. Il disait du soleil qu'il ne prendra point une marche ré-

(1) *Plut. de Is. et Os.*, 76.

(2) Εἱμαρμένη. *Plut. de pl. phil.*, I, 28; *Stob. ecl.*, I, p. 58; p. 178. Tous les endroits relatifs à la manière dont Héraclite entend le destin laissent beaucoup à désirer sous le rapport de la précision.

trograde, parce que autrement les furies, ministres de la justice, le découvriraient (1). Il associait la justice à la guerre et aux combats, qui sont les conditions de tout ce qui est (2); ce qui voulait dire simplement que le combat de deux forces contraires doit avoir aussi sa juste mesure.

Mais si c'est une loi pour les phénomènes particuliers que de n'être pas toujours reproduits de la même manière, Héraclite, qui voyait partout le général dans tout le particulier, et tout le particulier dans le général (3), ne pouvait manquer d'envisager tous les phénomènes du monde, et leur développement par le feu, comme quelque chose de passager. Ce qui se rapporte aussi à la manière dont il concevait la formation du monde, qui avait eu lieu, suivant lui, comme par un désir du feu; car il était naturel d'opposer la satiété au désir, ainsi que la destruction du monde, par le feu, à sa formation, par le même élément(4). Et si nous réfléchissons que, suivant Héraclite, le feu signifiait le mouvement le plus rapide et la vie la plus parfaite, et que l'action de descendre vers la terre était un mouvement plus lent et une vie moins parfaite (5), on trouvera très naturel qu'il n'ait conçu la transformation

---

(1) *Plut. de Is. et Os.*, 48; *de exil.*, 11. Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡρ., εἰ δὲ μή, Ἐριννύες μιν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.

(2) *Orig. contr. Cels.*, p. 303, *ed. Spencer.* Je lis d'après Schleiermacher εἰδέναι au lieu de εἰ δὲ, et ἔχειν au lieu de ἐρεῖν.

(3) *Arist. de mundo*, l. l. Ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

(4) *Phil. alleg. legg.*, II, p. 62.

(5) *Jamble ap. Stob. ecl.*, I, p. 906. Καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν (c'est-à-dire, naturellement un repos relatif seulement, un changement moins rapide), κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν (c'est-à-dire, un mouvement plus vite) φέρειν ἀνάπαυσιν. Cf. p. 894. On trouve la même chose dans plusieurs expressions d'Héraclite, qui déprécient les degrés inférieurs de la vie, v. g. *Plut. symp.* IV, qu. IV, 3. νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι. *Stob. serm.*, V, 120.

du feu en élément d'autre sorte, c'est-à-dire en degrés différens d'existence, que comme une opération transitoire qui ne sert en quelque sorte qu'à tenir la vie dans un état d'écoulement progressif; mais qu'il devait opposer à la pauvreté de la vie, sous les formes matérielles et terrestres, un développement très élevé, qui fût comme le terme du développement cosmique, auquel tout aspire. Et ce but ne pouvait être, d'après ses idées sur l'excellence du feu, que la conversion de toutes les choses en feu; ce qui n'était qu'un retour au principe de leur existence, de leur force et de leur vie. Telle est la doctrine qui nous a été exposée par les écrivains plus récens, qui attribuaient à Héraclite l'opinion qu'un jour l'embrasement de l'univers consumera toutes choses (1). Cependant, d'après la théorie d'Héraclite, l'embrasement universel ne doit pas être considéré comme le terme dernier de toute naissance, parce qu'il y aurait, par le fait, un terme au flux éternel des choses; mais seulement comme un point de transition à la formation d'un nouveau monde. Cette révolution entre l'embrasement et la formation nouvelle du monde est clairement indiquée; Héraclite doit même avoir circonscrit ce renouvellement dans des périodes déterminées (2). S'il laissait au destin la déter-

---

(1) Ἐκπύρωσις est l'expression usitée. *Diog. L.*, IX, 8. Γεννᾶσθαί τε αὐτὸν (*sc.* τὸν κόσμον) ἐκ πυρός, καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐνναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα. *Arist. de cœlo*, I, 10; *phys.*, III, 5. Ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν, ἅπαντα γίγνεσθαί ποθε πῦρ. Schleiermacher, dans le Mémoire précédemment cité sur Héraclite, p. 456, etc., a cherché à faire voir que la doctrine de l'embrasement universel est attribuée mal à propos à Héraclite. Voy. ce que j'ai dit pour l'opinion contraire dans mon Histoire de la philosophie ionienne, p. 128, etc.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 6 a. La détermination de la grande année est rapportée ici avec raison. *Plut. de pl. phil.*, II, 32; *Stob. ecl.*, I, p. 264.

mination de ces périodes (1), nous n'y verrions alors que l'idée qui sert de fondement à toute la doctrine d'Héraclite, savoir, qu'il est de la nature du feu éternellement vivant de changer et de revenir sans cesse sur lui-même.

Telle est la manière dont Héraclite se représentait l'objet connaissable. Nous avons donc encore à considérer comment il expliquait l'apparence et la vérité, par rapport au sujet connaissant. L'opposition devait ici se manifester entre la connaissance parfaite et l'opinion imparfaite, auxquelles la nature divine et la nature humaine servent de base, puisqu'il enseignait : « que l'esprit humain n'a aucune connaissance, mais que Dieu seul connaît (2) ; car, dit-il, l'homme, dépourvu de sagesse, apprend autant de Dieu que le petit enfant apprend de l'homme. » Cette opposition ressort admirablement, lorsqu'Héraclite, ajoutant à la pensée de la circonscription de la connaissance humaine d'autres pensées encore, dit que tout phénomène tend à son principe et désire en être rassasié, et qu'il ajoute dans un fragment déjà cité : « Une seule chose, objet de la sagesse, veut et ne veut pas être nommée, c'est le nom de Jupiter. »

Il y a donc aussi dans la connaissance imparfaite de l'homme une cause de l'apparence, comme, par exemple, quand nous croyons voir un grand nombre de choses dans un état de permanence et d'immobilité. On ne doit donc pas s'étonner qu'Héraclite considère ici l'homme comme une sorte d'être isolé dans le monde ; car c'est la conséquence nécessaire du principe général, que l'apparence doit être expliquée ; mais, d'un autre côté, on doit aussi s'attendre à voir sortir de la théorie, des déterminations

(1) *Simpl.*, l. l., *de cœlo*, fol. 68 b.

(2) *Orig. c. Cels.*, VI, p. 698. Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει· — ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. Le criterium de la vérité est la raison divine. *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 126.

telles, qu'elles doivent faire disparaître l'existence réelle et absolue de l'homme. Au nombre de ces déterminations appartient déjà la doctrine, que nous devons nous conformer à la raison générale, si nous voulons connaître la vérité (1); car, « le connaître est commun à tous; et ceux qui veulent raisonner sensément doivent s'attacher à ce qui constitue le domaine rationnel de tout le monde, comme à la loi de la cité, et même plus fermement encore (2). » Quoique cette doctrine puisse être prise dans le sens dialectique, elle se rapprochait cependant beaucoup plus du caractère spéculatif de la physique d'Héraclite. Il exprimait son opinion d'une manière plus formelle encore, lorsqu'il disait que l'âme de l'homme n'est qu'une étincelle détachée du feu universel ou de la raison générale, qui embrasse le ciel et qui gouverne tout (3); elle ne peut donc subsister que par un feu qui l'alimente sans cesse; enfin nous trouvons cette doctrine exprimée très fortement, lorsqu'Héraclite déclare explicitement que l'homme est d'une nature irraisonnable, qu'il n'y a de raisonnable que le ciel qui comprend toutes choses (4), et ce ne sont que les opinions insensées de l'homme qui lui font croire qu'il est doué d'une raison à lui propre; car, « quoique la raison soit commune, la

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 129, 130, 133.

(2) *Stob. Serm.*, III, 84. Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ (*vulg.* πόλις) ἰσχυροτέρως.

(3) *Plut. de Is. et Os.*, 76. Ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν (*vulg.* ἄλλως τε) ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡρ. *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 126. Περιέχον λογικὸν καὶ φρενῆρες. *Stob. ecl.*, I, p. 500. Ἡρ. — πυρινὸν εἶναι τὸν οὐρανον.

(4) *Philostr. ep.*, 18; *Sext. Emp.*, VIII, 286. Καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλ. φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.

multitude vit comme si elle était douée d'une connaissance individuelle ou propre (1). »

Or, puisque la vie de l'homme en elle-même n'était pour Héraclite qu'une vaine apparence, et que la pensée de l'homme est le siége de cette apparence, le mépris de la vie humaine, qui est assez d'accord avec la manière de penser des anciens, devait avoir poussé dans ce philosophe de profondes racines : aussi le voit-on poindre sous plusieurs aspects. Héraclite voit déjà dans la naissance de l'homme quelque chose de malheureux, puisqu'elle n'est que la naissance à la mort (2) : « Notre vie n'est pas une vie véritable, mais le vivre et le mourir sont tout à la fois et dans notre vie et dans notre mort (3) : le plus beau singe est détestable si on le compare à l'homme ; de même l'homme le plus sage n'est qu'un singe en comparaison de Dieu (4), car les opinions humaines ne sont que des jeux d'enfans (5). Les hommes sont des divinités mortelles, et les dieux des hommes immortels, vivant de notre mort, mourant de notre vie (6). » Cette doctrine se lie étroitement avec ses spéculations physiques ; car la force rationnelle, qui descend du ciel de feu, séjour des dieux, sur la terre, où les hommes souffrent enchaînés à la nécessité dans un mouvement fatal, est une vie nouvelle pour l'homme, mais la mort de la vie divine.

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 133. Τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

(2) *Clem. Al. Strom.*, III, p. 432, 434.

(3) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, III, 230. Ὁ δὲ Ἡρ. φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι.

(4) *Plat. Hipp. maj.*, p. 289 ; suivant la correction de Schleiermacher.

(5) *Jambl. ap. Stob. ecl.*, II, p. 12.

(6) *Clem. Alex. Pædag.*, III, 1, p. 215 ; *Schleierm.*, p. 499. Ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, θεοί τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.

Il faut rattacher à cette doctrine physique l'imperfection de l'âme humaine, imperfection qu'Héraclite attribuait à l'union de l'âme avec un corps terrestre (1), source d'entraves pour les mouvemens de l'âme. Il attribuait aussi à l'imperfection des sens la cause de l'apparence ou de l'illusion des connaissances humaines, comme lorsque nous croyons qu'un grand nombre de choses sont en repos (2), et récusait particulièrement le témoignage de la vue (3), parce que ce sens nous induit très souvent en erreur sous le rapport de la constance des formes; car « ce que nous voyons en veillant, c'est la mort; ce que nous voyons en dormant, c'est le sommeil (4) : et nos yeux et nos oreilles sont les témoins grossiers des hommes, qui ont une âme informe et livrée à la matière (5). »

Toute perception n'est cependant pas illusoire, suivant la doctrine d'Héraclite; mais seulement celle qui ne va pas jusqu'à reconnaître la vie universelle dans les phénomènes du monde (6). En général, nous ne devons pas chercher dans Héraclite des développemens dialectiques sur la doctrine des facultés intellectuelles; mais tout ce qu'il a pu dire à ce sujet dans son ouvrage sur les capacités de l'homme pour la vérité, n'est certainement qu'un extrait de sa doctrine générale sur les forces physiques qui régissent le monde; il n'embrassait par conséquent

---

(1) *Philo. alleg. leg.*, I. fin.

(2) *Arist. phys.*, VIII, 3. Καί φασί τινες, κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν. Héraclite n'est pas nommé, mais il est indiqué clairement.

(3) *Diog. L.*, IX, 7.

(4) *Clem. Alex. Strom.*, III, p. 434. Cf. *not. ad. h. l. ed. Sylb.*

(5) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 126, où il faut lire, d'après *Stob. serm.*, IV, 56, ἀνθρώπων au lieu de ἀνθρώποις.

(6) *Sext. Emp. adv. Math.*, VIII, 8.

pas dans une idée générale, dont il déterminât le sens scientifique, tout ce qui se présente à connaître dans la perception; seulement plusieurs choses, dans la perception, lui paraissent étrangères à la vérité, et d'autres lui semblent y être conformes. Il disait donc : « Que les yeux sont des témoins plus fidèles que les oreilles (1); » vraisemblablement parce qu'ils nous révèlent la lumière du feu. Ce qui fait voir d'ailleurs la grande importance qu'il attachait à la perception de la vue, c'est qu'il met la connaissance de celui qui dort et de l'aveugle au-dessous de celle de celui qui veille et qui est clairvoyant, et qu'il compare celui qui dort à celui qui est mort, l'aveugle à celui qui dort (2). Il y a, comme il le dit, un monde commun pour ceux qui veillent; mais, quiconque dort, est appliqué à un monde qui lui est propre (3); à propos de quoi il faut se rappeler que, pour Héraclite, le commun c'est le vrai, et que le particulier, ce qui est isolé du sens commun, c'est le faux.

Mais puisque son opinion sur la connaissance humaine demande à être expliquée par ses spéculations sur le monde, nous devons chercher à nous former une juste idée, d'une part, de la manière dont il concevait dans chaque individu la force générale de la vie, et d'autre part, comment un pâle rayon du feu éternel se manifeste dans chaque être vivant. Tout individu devait, suivant Héraclite, d'abord participer à l'éternelle vérité du feu, et ensuite tirer sa connaissance, tout imparfaite qu'elle puisse être, de la source générale de la vie corporelle et intellectuelle. Il énonçait le premier fait en disant : « Qui

(1) *Polyb.*, XII, 27.

(2) *Clem. Alex. Strom.*, IV, p. 530. Passage qui est difficile à ponctuer.

(3) *Plut. de superst.*, 3. Ὁ Ἡράκλ. φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

pourrait jamais oublier le feu qui ne passe point (1)? » La vérité pourrait donc, dans ce sens, être appelée ce qui ne se cache point (2). D'un autre côté, les organes des sens devaient lui paraître, suivant sa manière de voir toute physique, comme des canaux par lesquels la vie extérieure du monde, et avec elle la vérité, pénètre jusqu'à nous. En effet, ce que nous trouvons dans Sextus sur la doctrine d'Héraclite touchant la connaissance humaine s'accorde en général assez avec cette opinion : « La raison divine, pénétrant par la voie de la respiration, fait de nous des êtres raisonnables, excepté dans le sommeil, où nous sommes sans souvenir ; mais nous reprenons de nouveau connaissance au réveil. Car, dans le sommeil, lorsque les organes des sens sont fermés, la raison s'isole en nous de ses rapports avec le ciel qui embrasse tout (c'est-à-dire, avec la raison universelle), puisque alors nous n'avons plus de communication avec le dehors que par la respiration, ce qui est comme la racine de la vie. Ainsi séparée, la raison perd la faculté du souvenir dont elle était douée auparavant. Mais, au réveil, elle recouvre de nouveau sa faculté cognitive par le moyen des organes, qui sont comme autant de portes par lesquelles passe la raison pour se rattacher au vaste ciel. Et de même que les charbons, une fois approchés du feu, prennent une autre forme et s'enflamment, tandis qu'ils s'éteignent si on les en éloigne, de même la partie du vaste ciel qui pénètre dans notre corps est pour ainsi dire privée de raison après sa séparation ; mais une fois que la communication est rétablie entre elle et sa source par la plupart des pores, elle rede-

---

(1) *Clem. Alex. Pædag.*, II, 10, p. 196. Τὸ μὴ δῦνόν ποτε, πῶς ἄν τις λάθοιτο (au lieu de λάθοι avec Schleiermacher). Le feu qui ne périt point, c'est-à-dire, le feu éternellement vivant, par opposition au feu périssable du soleil.

(2) *Sext. Emp.*, l. l. Ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον, jeu de mots étymologique.

vient alors semblable au tout dont elle émane. Or, cette raison générale et divine, dont la participation nous rend raisonnables, est appelée par Héraclite le *criterium* de la vérité, ce qui fait que ce qui est commun à tous est certain et vrai; car telle est la nature de la raison commune et divine: mais pour ce qui n'apparaît qu'à quelque individu, il ne faut pas y ajouter la moindre confiance, puisqu'il résulte d'une cause opposée à celle de la connaissance commune (1). »

Nous voyons dans cette doctrine comment, pour Héraclite, la vie générale se réfléchit dans l'âme, tant que l'âme ne s'en sépare pas, mais se pénètre au contraire de la raison universelle, la répète et la figure pour ainsi dire au dedans d'elle, lorsque les sens sont ouverts. Il pouvait donc dire avec raison de l'âme qu'elle pourrait bien échapper à quiconque la chercherait, en prenant même tous les chemins, tant elle est difficile à pénétrer (2), et qu'il

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 129, etc. Τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλ. δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. Ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης, οἱονεί τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει, ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν· ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὥσπερ διά τινῶν θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβάλλων, λογικὴν ἐνδίεται δύναμιν. Ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γένονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται. Τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡρ., ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δέ τινι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.

(2) *Diog. L.*, IX, 7. Λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς πέρι εἰπεῖν, ὡς οὐκ ἂν

s'était donné pour fin de sa vie de se chercher lui-même (1).

Quant aux opinions d'Héraclite sur les phénomènes particuliers de la nature, nous nous y arrêterons peu, parce que lui-même semble s'être peu étendu là-dessus : ce qui est naturel, puisque, suivant sa manière de voir, toute individualité disparaissait dans le développement général de la nature. D'après son point de vue général, tout, dans la nature, lui paraît vivant ou animé et divin (2). De là son mot si connu : « Entre, car les dieux sont également ici (3). » Mais ce qui révèle éminemment la vie, c'est le monde organique, qui semble avoir été considéré par Héraclite comme ce qu'il y a de plus parfait, si d'ailleurs nous interprétons bien l'une de ses obscures propositions, où il dit que l'harmonie cachée est meilleure que celle qui se révèle (4). Il ne peut naturellement éviter de parler des phénomènes les plus frappans du monde, comme du soleil et des étoiles ; mais ce qu'il en dit est très propre à faire voir combien ces sortes de phénomènes étaient, dans son appréciation des choses, au-dessous des êtres vivans, qui attiraient toute son attention. Car il ne considérait les astres que comme des météores ; et le soleil n'a pas, suivant lui, plus d'un pied de surface (5) ; il s'enflamme et s'éteint chaque jour, et ainsi de suite (6). Puisque Héra-

---

ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Suivant la conjecture de Casaubon.

(1) *Plut. adv. Colot.*, 20, ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Cf. *Diog. L.*, IX, 5.

(2) *Diog. L.*, IX, 7. Καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.

(3) *Arist. de part. anim.*, I, 5.

(4) *Plut. de anim. procreat.*, 27. Voy. *Schleierm.*, *Frag.*, 36.

(5) *Diog. L.*, IX, 7 ; *Plut. de plac. phil.*, II, 21.

(6) *Arist. meteor.*, II, 2 ; *Plat. de Repub.*, VI, p. 498. Cette doctrine est, on ne peut plus, contraire à l'opi-

clite accordait si peu d'importance à ces phénomènes qui, dans la physique et la théosophie la plus ancienne, avaient particulièrement attiré l'attention des sages, c'est la preuve la moins équivoque que l'explication des phénomènes particuliers de la nature entrait pour très peu de chose dans sa philosophie, tandis que l'affermissement du point de vue général touchant le développement cosmique en était le point capital.

Retrouver la vie divine dans tous les phénomènes du monde, tel était le problème général qu'il s'était donné à résoudre dans sa philosophie. Et, comme le divin se révélait de la manière la plus claire dans la vie de la raison, il ne put se dispenser de le reconnaître également dans les phénomènes de la moralité. Mais comme, chez les Grecs, tant que leur noble vie publique fut florissante, la morale se réduisit presque uniquement aux devoirs de citoyen, nous trouvons aussi qu'Héraclite attachait une importance particulière à la politique. « Le peuple, disait-il, doit combattre pour la loi comme pour les foyers (1). » Et, comme il rapporte toute loi morale particulière à la suprême loi du développement cosmique universel, « toutes les lois humaines, dit-il, sont nourries de la seule loi divine, car celle-ci peut tout ce qu'elle veut; elle satisfait à tout et surmonte tous les obstacles (2). » Il détestait l'orgueil, qu'on devrait éteindre, suivant lui, avec plus de hâte et de soin qu'un incendie (3). Il faisait une loi de déférer aux conseils (4); ce qui fait voir combien il tenait

---

ceux qui veulent dériver la doctrine d'Héraclite des traditions orientales.

(1) *Diog. L.*, IX, 2.

(2) *Stob. serm.*, III, 84: Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται.

(3) *Diog. L.*, l. l.

(4) *Clem. Alex. Strom.*, V, p. 604.

à la subordination de l'individu, en morale. Son respect pour la soumission n'est point équivoque, puisqu'il regarde le contentement (εὐαρέστησις) comme le souverain bien (1), et qu'il n'y a, à son sens, de contentement possible que dans la considération que tout arrive en vertu d'une loi à laquelle l'homme doit être soumis; car « il n'est pas bon pour l'homme que les évènemens se conforment à sa volonté : la maladie rend la santé agréable et bonne; et ainsi de la faim par rapport à la satiété, et du travail relativement au repos (2). » Ainsi la coordonnation des contraires, dans la loi suprême, est comme la première condition de toute existence, et personne n'a le droit de se plaindre que les contraires se rencontrent partout dans la vie; car nul ne vit et ne jouit de la vie que par eux; il y a donc une raison d'être content du mal. « Être sage est la suprême vertu : la sagesse consiste à dire la vérité et à y conformer ses actions, en interrogeant la nature pour la connaître (3). » Il est donc sage de connaître les lois nécessaires de la nature et de s'y soumettre.

Ces considérations morales sur les choses se rattachaient encore d'une autre manière à ses spéculations physiques. Car il attribuait la déraison, la stupidité de l'ivrogne à ce qu'il a une âme humide, tandis que, au contraire, l'âme sèche est la plus sage et la meilleure (4). Et ce n'est pas seulement dans l'individu qu'il semble avoir suivi cette liaison du physique et du moral, mais aussi en général, puisqu'il croyait que l'âme doit être plus sage et

---

(1) *Clem. Alex. Strom.*, II, p. 417. Clément entend, il est vrai, ce passage dans un tout autre sens que nous.

(2) *Stob. serm.*, III, 83, 84. Ἀνθρώποις γίγνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

(3) *Stob. serm.*, III, 84. Σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη, ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

(4) *Ibid.*, V, 120. Αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

meilleure dans les contrées sèches que dans les pays humides; ce qui dut lui faire considérer la Grèce comme la vraie patrie de l'homme (1).

Voilà tout ce que nous pouvons recueillir avec certitude de l'antique philosophie d'Héraclite, ou ce que nous pouvons conjecturer avec quelque vraisemblance historique. Elle nous semble porter le caractère de la plus ancienne manière de voir; elle est pénétrée d'inspiration religieuse, autant que l'antiquité était capable de l'être; elle participe en cela de la forme de la pensée orientale, mais elle s'en distingue essentiellement par la précision philosophique et par les développemens légitimes qui s'y rattachent; enfin elle s'en distingue, en général, par l'amour de la patrie et par le point de vue politique. A peine parlerait-on de sa ressemblance avec la philosophie de l'Orient, si grand nombre d'écrivains n'étaient beaucoup trop portés à bâtir sur cette prétendue ressemblance; mais il est évident que la tendance panthéistique, que nous trouvons dans Héraclite, ne se rattache historiquement par aucun lien aux idées orientales, car elle est trop voisine de ce qu'il y a de plus noble et de plus vrai dans l'esprit humain, pour que l'erreur et le point de vue partiel, qui en sont le résultat, n'aient pas pu pénétrer partout, et sous tous les rapports, dans la pensée humaine. Les déterminations particulières qui caractérisent le penchant d'Héraclite vers le panthéisme, ne sont pas de nature du tout à nous rappeler l'Orient sous le rapport historique; elles sont plutôt d'un caractère exclusivement grec. Déjà la découverte du divin dans la vie libre, dans l'infatigable activité, et le rejet de toutes les idées qui se rapportent au repos, tout cela est tout-à-fait étranger au caractère de la pensée orientale, qui, du reste, peut bien admettre le divin dans tous les instans de la durée, mais dont la suprême existence divine apparaît toujours en

(1) *Phil. ap. Euseb. præp. ev.*, VIII, 14.

repos. La réduction de toutes les formes sensibles aux transformations du feu, et l'explication même de ces transformations, cherchée dans le conflit de mouvemens opposés, ne sont pas moins contraires à la manière orientale (1). Et quand même l'on espérerait trouver un air oriental dans le contentement de son sort qu'Héraclite recommande si absolument, il faut convenir cependant que cette résignation n'est point étrangère au caractère grec. D'un autre côté, l'inclination humaine opposée, c'est-à-dire l'activité pratique, qui tend à surmonter les obstacles que peuvent rencontrer la loi et la raison universelles, ressort trop clairement dans son système, pour qu'on puisse l'attribuer au caractère oriental. De plus, si l'on considère les représentations mythiques d'Héraclite, on les trouvera tout-à-fait grecques, comme on le voit par le destin (Εἱμαρμένη), par la justice (Δίκη), par les furies (Ἐριννύες), la discorde (Ἔρις), Apollon (Ἀπόλλων), dont il parle souvent, tandis qu'on n'aperçoit pas dans ses écrits la moindre trace du culte asiatique (2), qui ne fût devenue

(1) A la vérité, Creuzer (*Symbol.*, II, p. 189) signale l'image de l'arc et de la lyre, qu'Héraclite emploie avec la conscience que ce n'est qu'une figure, comme un signe de l'origine orientale de la doctrine de ce philosophe; mais la pauvreté des raisons de Creuzer prouve seulement qu'il attache à cela une haute importance : car Héraclite ne pouvait guère employer une image qui fût plus familière aux Grecs que celle-là.

(2) Dans le culte de l'Artémise d'Éphèse il semble, sans doute, qu'il y ait quelque chose d'oriental. Aussi Creuzer voudrait-il fonder là-dessus la vraisemblance du rapport de la doctrine d'Héraclite avec les mythes orientaux, puisqu'il en donne comme preuve la tradition qui fait déposer à Héraclite son ouvrage dans le temple d'Artémise (*Diog. L.*, IX, 6). Mais cette tradition n'est pas plus certaine que plusieurs autres anecdotes de Diogène; elle est d'ailleurs caractérisée par les circonstances où il est question du secret de sa doctrine. Si la doctrine d'Héraclite avait eu un rapport particulier avec le culte d'Arté-

la propriété des Grecs long-temps avant Héraclite. Enfin si l'on veut faire attention aux détails de la doctrine d'Héraclite, on trouvera particulièrement deux points qui sont contraires à l'opinion qui la rattache à la tradition orientale; c'est d'abord qu'Héraclite met le pays et le peuple grecs au-dessus de tous les pays et de tous les peuples; c'est, en second lieu, qu'il regarde le soleil et les étoiles comme des phénomènes subordonnés, qui se renouvellent et disparaissent chaque jour; ce qui est diamétralement opposé aux idées de tous les peuples où le culte du feu dominait.

Malgré cela, on ne peut disconvenir que beaucoup d'idées orientales ont pu s'allier à la doctrine héraclitéenne. Il y a plus, c'est qu'il n'est pas invraisemblable que, dans le commerce que les Grecs de l'Asie ont eu avec les Orientaux, il ne se soit formé un certain mélange d'idées qu'on pourrait bien retrouver dans les doctrines que nous ont laissées les nouveaux héraclitéens (1). Car ils nous sont dépeints comme des enthousiastes, chez lesquels on ne trouve aucun ordre dans le discours et dans la doctrine, parce qu'ils croyaient devoir tout tirer de leur intuition interne et de l'inspiration. Ils doivent être considérés comme des corrupteurs du caractère de la pensée scientifique grecque, et chez lesquels aucun progrès de la science n'était plus désormais possible. Mais il est d'autres héraclitéens, parmi lesquels on remarque Cratyle, le maître de Platon (2), qui semble, à la vérité, s'être rapproché aussi de ces héraclitéens, car il ne parlait point, il remuait simplement les doigts (3); mais, d'après le

---

mise, pourquoi dans ses images mythiques n'est-il jamais question d'Artémise? pourquoi aucun ancien n'en a-t-il rien su, quoique cependant son livre se soit conservé long-temps?

(1) *Plat. Theæt.*, p. 181, 182.

(2) *Arist. meteor.*, I, 6.

(3) *Ibid.*, III, 5.

portrait que Platon nous en fait dans le Cratyle, et à ne le considérer même que comme le maître de Platon, nous ne pouvons pas lui supposer le même degré d'exagération qu'aux héraclitéens précédens. Du reste, l'histoire ne donne aucun renseignement certain sur les rapports historiques de ces nouveaux héraclitéens avec leur maître. Il doit nous suffire d'avoir montré comment la doctrine qu'Héraclite a le premier proclamée avec conscience, se propagea plus tard parmi les Grecs, et dut, par conséquent, avoir sa part d'influence dans le développement postérieur de la philosophie grecque.

Si l'on considère comment, parmi les philosophes physiciens dynamistes qui se rattachent à Thalès, la tendance philosophique eut toujours pour objet unique de connaître le divin dans le monde, ou de le prendre comme le principe qui règne dans la vie du monde, et qui n'est en rien différent de cette vie même, on avouera qu'Héraclite s'y rattache de fort près, et qu'il en diffère seulement en ce qu'il ne partait pas de la vie de l'individuel pour en chercher le principe dans la force universelle de la vie; mais, supposant que tout ne pouvait être fondé que sur une force vivante absolue, il donnait comme terme de toute science rationnelle la connaissance de cette force. Il poursuivit cette idée avec une telle ardeur que l'existence de l'individuel, qui est cependant le départ fixe du développement philosophique, disparut à ses yeux, et qu'il crut ne devoir le considérer que comme une simple apparence. Il lui arriva ce qui est arrivé à beaucoup de philosophes, qui, s'abîmant dans l'idée du parfait, en étant pour ainsi dire ivres, ne peuvent retrouver le chemin de l'existence réelle, qui se perfectionne en s'accomplissant. C'est en cela que consiste la différence essentielle entre sa philosophie et celle des dynamistes que nous avons déjà étudiés. Héraclite concevait plus purement qu'eux le but de la tendance philosophique, puisqu'il ne considérait pas les contraires, que

les autres dynamistes avaient pris pour des résultats de la force suprême, comme l'objet le plus élevé de la science, mais seulement comme l'objet des idées imparfaites de l'homme, et s'élevait ainsi à des spéculations qui devaient aboutir à distinguer, dans notre pensée, le général du particulier, la vérité de l'apparence. Mais, une fois parti de la vérité de la force universelle, dont la vie pénètre tout, le particulier, considéré par opposition au général, ne dut lui sembler qu'une apparence; et puisque le particulier se résolvait et disparaissait dans le général, le général dut donc être pour lui le principe de l'apparence. Il fut conduit tout naturellement à cette idée par l'idéal de sa vie parfaite; puisque, suivant cet idéal, l'apparence se conçoit comme un moment passager du développement. L'absolu lui-même devait donc lui paraître comme un développement, qui, à la vérité, a un terme apparent, l'incendie du monde, mais un terme qui n'est cependant pas réel; car l'embrasement universel, le plus haut période de la vie, n'est lui-même qu'un moment de transition à une nouvelle forme du monde. De cette manière, il est vrai, la réalité de la connaissance est un fait, dans un sens, puisque l'unité de la pensée et de l'existence est dans l'idée de la vie absolue; mais, d'un autre côté, comme cette réalité se présente sous la forme de la vie, l'unité des contraires n'est pas exprimée parfaitement, mais le développement doit en être la conséquence, et la séparation et l'éloignement des contraires est nécessaire. Mais cette imperfection est inséparable du point de départ d'Héraclite, car elle se trouve dans le point de vue physique, qui doit faire apparaître la naissance comme nécessaire, et l'évolution des forces comme incessante.

CHAPITRE VII.

DEUXIÈME SECTION DE LA PHILOSOPHIE IONIENNE.

PHYSIQUE MÉCANIQUE.

Anaximandre de Milet.

Nous allons nous occuper maintenant d'une autre série de développemens dans la philosophie ionienne, qui se déroula parallèlement à celle que nous venons d'étudier. Comme nous rencontrons pour la première fois dans l'histoire de la philosophie différens développemens qui s'opèrent dans le même temps, il ne sera peut-être pas inutile de faire remarquer que, pour ces premiers temps de la philosophie, les témoignages historiques de l'action mutuelle de ces deux séries, ou nous manquent complètement, ou sont très incertains. On ne peut pas non plus conclure grand'chose des caractères internes, puisque, d'une part, on ne peut pas démontrer que les idées qui se sont développées dans l'une des séries aient été totalement inconnues dans l'autre; et que, d'un autre côté, le peu de connaissance que l'une des séries avait de l'autre ne permet aucune conclusion certaine, attendu que les premiers philosophes puisaient à la même source, à la pensée populaire. A une époque de développement plus avancé de ces différentes directions, nous trouvons au contraire, dans des observations polémiques, le signe d'une influence réciproque entre les convictions opposées sur la nature et le monde. Si nous réfléchissons au peu de moyens qu'avaient les premiers philosophes de répandre leurs doctrines, nous trouverons très vraisemblable que leur philosophie ne fût connue pendant long-temps que dans une circonscription très étroite. Mais si l'on admet qu'à cette époque l'esprit philosophique se forma en

vertu d'un besoin de civilisation vraiment national, il paraîtra vraisemblable que les élémens de la philosophie commencèrent tous, dès le principe et presque à la même époque, à fermenter dans l'Ionie, sans le secours d'aucune relation extérieure.

Anaximandre est le premier qui ait vu la nature sous le point de vue que nous allons exposer. Il était Milésien, et naquit, suivant Apollodore, la seconde année de la 42e olympiade (1). Il n'était pas beaucoup plus jeune que Thalès dont on dit qu'il fut le disciple ou l'ami (2), ce qui n'est cependant pas très sûr, par les raisons exposées précédemment. On raconte plusieurs choses de sa vie politique (3), et son nom est si célèbre dans l'antiquité, qu'on lui attribue un grand nombre d'actions surprenantes et des découvertes importantes. Il passe pour avoir le premier ébauché une carte géographique (4), et si l'on ne peut avec raison lui attribuer la découverte du cadran solaire, il semble du moins en avoir fait le premier connaître l'usage aux Grecs (5). Un auteur digne de foi rapporte qu'il fit les premières recherches sur la grandeur et la distance des corps célestes (6). Il déposa ses opinions et ses connaissances dans un petit écrit qui passe avec raison pour le premier ouvrage philosophique composé en

---

(1) *Diog. L.*, II, 2.

(2) *Strab.*, init.; *Diog. L.*, I, 13; *Cic. acad.*, II, 37. Schleiermacher croit trouver dans *Jambl. vit. Pyth.*, 11 et 12, les traces d'une autre tradition, p. 114 et suiv. Voy. Mém. sur Anax. dans les Mémoires de l'Académie royale de Berlin, 1815.

(3) Il fut le fondateur d'une colonie à Apollonie. *Ael. var. hist.*, III, 17.

(4) *Strab.*, I, 1, 24; *Diog. L.*, II, 2.

(5) *Diog. L.*, II, 1; *Euseb. præ. ev.*, X, 14. Le gnomon est une invention des Babyloniens suivant *Hérod.*, II, 109. *Pline*, II, 76, en attribue l'invention à Anaximène.

(6) *Eudemus ap. Simpl. de cœlo*, fol. 115 a.

prose grecque (1); mais il est invraisemblable qu'il ait composé autre chose (2). Son ouvrage paraît, il est vrai, s'être perdu de bonne heure; cependant il parvint très certainement à la connaissance de ceux qui les premiers s'occupèrent de l'histoire de la philosophie; ce qui donna aux écrivains subséquens une plus grande certitude.

Anaximandre passe pour s'être servi le premier d'un nom grec pour désigner le principe des choses (ἀρχή) (3). Mais il y a plusieurs versions chez les anciens sur ce qu'il regardait comme principe; car, quoique l'on convienne qu il l'appelait l'infini (τὸ ἄπειρον), on n'a cependant pas décidé la question de savoir ce qu'il entendait par infini. Dans les traditions très différentes qui existent à ce sujet, nous pouvons admettre seulement que la plupart d'entre elles ne sont opposées les unes aux autres que par suite d'un malentendu (4), et nous en tenir aux témoignages les plus sûrs d'Aristote et de Théophraste, qui s'accordent à dire qu'Anaximandre entendait par infini le mélange des différentes espèces de parties constitutives, dont les choses particulières ont dû se former par la séparation (5).

---

(1) *Diog. L.*, II, 2; *Themist. orat.*, XV, p. 361, *ed. Petav.*

(2) *Suid. s. v.* Ἀναξ. lui attribue plusieurs écrits, dans les titres desquels on peut encore découvrir aujourd'hui les traces du malentendu.

(3) *Simpl. phys.*, fol. 6 a; *Orig. phil.*, 6.

(4) Voy. à ce sujet la Dissertation pleine de pénétration de Schleiermacher, p. 98 et suiv.

(5) *Arist. phys.*, I, 4; *Met.*, XII, 2. Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. *Simpl. phys.*, fol. 6 b. Καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Αν. λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον. Cf. *August. de civ.*, D. VIII, 2; *Sidonius Apollin.*, *Carm.*, XV, v. 84.

Principiis propriis semper res quasque creari,

Cette idée se rapprocherait donc de celle du chaos des anciens, si par chaos on entend l'état primitif confus d'où toutes choses sont sorties en prenant une existence particulière.

La raison pour laquelle Anaximandre considérait l'être primitif comme infini s'explique tout naturellement par l'infinité des développemens du monde qui ont leur raison dans cet être primitif. Il doit même avoir observé que l'être primitif doit être infini, afin que rien ne manque à ce qui arrive et dont nous faisons partie (1). Puis donc que cet infini est considéré par Aristote comme un mélange, nous ne pouvons pas l'envisager comme une pure multitude de matières premières; mais dans les idées d'Anaximandre, c'est une unité immortelle et impérissable (2); c'est le principe qui crée éternellement (3). Ce philosophe dérivait l'action de créer les choses particulières du mouvement éternel de l'infini (4); d'où nous pouvons bien conclure qu'il attribuait à l'infini une force vivante à lui propre.

Jusqu'ici il serait donc difficile de remarquer une dif-

Singula qui quosdam fontes decrevit habere
Æternum irriguos, ac rerum semine plenos.

L'*irriguos* sort probablement de l'imagination de ceux qui voulaient rattacher la doctrine d'Anaximandre à celle de Thalès.

(1) *Simpl. de cœlo*, fol. 151 a; *Plut. de plac. phil.*, I, 3. Cf. *Arist. phys.*, III, 8. Anaximandre passe pour avoir aussi enseigné que l'être primitif ne peut pas être un des quatre élémens parce qu'autrement il rendrait impossible par son infinité l'existence des autres élémens. *Simpl. phys.*, fol 111 a. Si ce fait était certain, l'observation qui en est l'objet trahirait une tendance polémique contre la doctrine de Thalès; mais on peut bien en douter.

(2) *Arist. phys.*, III, 4. Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον, ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνόλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Αναξ. Cf. *Diog. L.*, II, 1; *Orig. phil.*, 6.

(3) *Euseb. pr. ev.*, I, 8.

(4) *Simpl. phys.*, fol. 6 b, 9 b; *Orig.*, l. l.

férence essentielle entre la doctrine d'Anaximandre et celle de Thalès ou d'Anaximène, relativement aux idées philosophiques qu'ils proclament. Car tous ces philosophes admettent une unité vivante comme principe des phénomènes de la nature, et quoique les autres donnent sur la qualité de ce principe vivant des êtres quelque chose de plus déterminé que ce qu'en dit Anaximandre, la physionomie philosophique de leur doctrine ne consiste cependant point en cela. Mais une différence essentielle se présente dans la manière dont Anaximandre et les philosophes précédens dérivaient les choses particulières de l'être primitif. Car ce n'était pas du changement qui s'opérait dans les qualités de l'être primitif qu'Anaximandre faisait naître les qualités sensibles des choses, mais bien de la séparation des contraires par un mouvement éternel, quoiqu'ils soient tous contenus et réunis en une unité dans l'infini (1). Le principe primitif d'Anaximandre est donc à la vérité une unité, mais il contient déjà cependant la multiplicité des élémens dont les choses se composent (2), et celles-ci n'ont besoin que d'être séparées pour apparaître comme des phénomènes isolés dans la nature. Dans la décomposition de l'infini, les élémens homogènes tendront donc les uns vers les autres, et ce qui dans le tout était or, paraît comme or, quoiqu'il n'eût point cette apparence lorsqu'il était mêlé à ce qui n'était point or; ce qui était terre paraît comme terre, puisqu'il ne naît rien de nouveau, ou que rien ne revêt d'autres qualités que celles qui lui sont propres; mais que tout était auparavant

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 6 b. Οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιωμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως. *Themist. in Arist. phys.*, I, p. 18 a.

(2) *August. de civ. D.*, VIII; 2. *Non enim ex una re, sicut Thales ex humore, sed ex suis propriis, principiis quasque res nasci putavit.*

comme ce qui se fait voir maintenant (1). C'est bien là visiblement l'idée fondamentale de la physique mécanique: que rien ne change de qualité, mais que tout reste toujours le même et ne se meut qu'avec le reste des élémens, au moyen desquels le même élément, dans ce changement de combinaisons, paraît tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. Nous retrouverons encore cette idée dans les explications particulières d'Anaximandre. C'est par ce côté-là que sa doctrine se distingue de la doctrine dynamique de l'Ionie (2).

Anaximandre explique de la manière suivante la naissance des choses par le tout infini. Le point central de la formation du monde était la terre; car la terre, dont la forme est celle d'un cylindre dont la base est à la hauteur comme 1 : 3, est affermie par l'air, et tenue dans un égal éloignement de tous les autres corps; les étoiles, au contraire, se meuvent autour d'elle, à des distances égales les unes des autres, et au-dessous les planètes et le ciel des étoiles fixes, ensuite la lune, et enfin le soleil. Chacun de ces corps est soutenu par un anneau (sa sphère) semblable à une roue (3). D'après cette idée du monde, l'opposition qu'Anaximandre établissait entre le centre et la circonférence semble être résultée de l'unité infinie et productrice qui renferme tous les contraires. Mais il paraît aussi avoir ramené cette opposition à celle qui existe

(1) *Simpl. phys.*, l. l.; fol. 50 a. Οἱ — τὴν γένεσιν ἀναιροῦντες, ὡς Αν.

(2) Ceux qui conserveraient encore quelques doutes à ce sujet peuvent consulter les passages où Aristote le confond toujours avec les autres mécanistes, comme Anaxagore, Empédocle et Démocrite. *Phys.*, I, 4; III, 4; *Met.*, XII, 2. *Simplicius* remarque la même chose, *Phys.*, fol. 6 a.

(3) *Arist. de cœlo*, II, 13; *Diog. L.* II, 1, où il y a plusieurs choses à rectifier, ainsi que dans les passages suivans: *Euseb. præp. ev.*, I, 8; *Plut. de pl. ph.*, II, 15, 16, 20, 25; III, 10; *Stob. ecl.*, I, p. 498, 510, 522; *Orig. phil.*, l. l.

entre le monde et le ciel, voulant signifier, par le premier, le froid, et par le second, le chaud (1); en sorte que les élémens froids se séparent d'abord des élémens chauds, et que les premiers forment ensuite le centre, et les seconds la circonférence du monde. C'est d'après cette idée principale qu'Anaximandre dut nécessairement faire sortir de l'opposition entre l'interne et l'externe, la formation de toutes choses, tant celle du monde entier que celle des choses particulières, puisque l'externe embrasse l'interne, comme l'écorce entoure l'arbre. La terre se composa donc primitivement d'un mélange d'élémens froids, aqueux et terrestres, qui, séparés de l'infini par le mouvement éternel, s'isolèrent ainsi du chaud et du feu (2). Le ciel, au contraire, lui semble comme une sphère creuse ignée, qui contient l'air atmosphérique. Mais le monde continue à se développer après cette première forme; et, de même que la terre est plus développée par l'action du feu, puisqu'elle se sépare en terre proprement dite et en mer (3), de même le ciel subit aussi une séparation plus profonde dans ses parties constitutives. La révolution qui a produit ce résultat est décrite par Anaximandre comme une sorte de crevasse qui s'est faite à la sphère du ciel; ce qui a donné naissance aux systèmes ignés particuliers, qui forment actuellement les corps célestes, et qui, renfermés ensuite dans la

---

(1) *Euseb.*, l. l. Φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γονιμοῦ (*vulg.* — ὃν) θερμόν τε καὶ ψυχρὸν (*vulg.* θερμοῦ — ψυχροῦ) κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν.

(2) *Orig. phil.*, l. l.; *Plut. de Plac. phil.*, III, 16; *Theophr. ap. Alex. Aphr. meteorol.*, fol. 91 a. Si quelqu'un veut trouver ici quelque ressemblance et quelque accord avec la doctrine de Thalès, à lui permis; mais il n'y doit pas chercher le centre de la doctrine d'Anaximandre, ni le centre du monde.

(3) *Plut.*, l. l.

sphère aérienne, ne deviennent visibles que par certaines ouvertures (1). Nous retrouvons encore ici cette opposition entre l'externe et l'interne, l'air environnant et le feu environné; seulement, ce qui environne le monde se présente sous une autre forme que dans le centre, ou plutôt dans le monde; car, dans le monde, l'intérieur ou le monde proprement dit est le froid, et l'extérieur ou le ciel est le chaud. C'est le contraire pour les corps célestes: l'intérieur est le chaud, et la matière environnante est le froid. On ne peut voir en cela qu'une opposition cherchée à dessein, et qui tenait aussi à ce qu'Anaximandre, attaché aux idées polythéistiques du vulgaire, appelait dieux les mondes innombrables et le ciel, entendant par là les étoiles (2). Mais lorsqu'il parlait de mondes infinis qui existaient à côté les uns des autres dans l'espace, il ne pouvait, d'après son point de vue général, prendre l'idée de monde que dans un sens subordonné, puisqu'il était convaincu de l'unité du monde en conséquence de toutes ses idées, puisqu'il supposait, d'une part, une action des corps célestes sur la formation de la terre, et d'autre part, que les corps célestes et la terre formaient un système ordonné suivant des distances déterminées.

Nous devons donc reconnaître dans toutes ces formations une production mécanique; car c'est le mouvement éternel qui sépare les contraires, et qui dispose les élémens chauds à la circonférence, et les élémens froids au centre. Le contraire semble aussi avoir joué, pour Anaximandre, le rôle du pesant et du léger, et avoir été considéré comme

---

(1) *Euseb.*, l. l. (immédiatement après ce qui a été dit précédemment). Ἧστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς·τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους, ὑποστῆναι τὸν ἥλιον και τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. *Plut. de pl. ph.*, II, 20, 25.

(2) *Cic. de nat. D.*, I, 10; *Stob. ecl.*, I, p. 56; *Plut. de pl. ph.*, I, 7.

le principe du mouvement (1). Aussi retrouvons-nous ici la détermination mathématique, dont l'alliance avec les idées mécaniques sur la nature est si naturelle. L'application des notions de quantité se montre en effet dans la détermination des rapports entre la grandeur et la grosseur de la terre, dans la supputation de la distance entre deux mondes, et dans celle de la grandeur du soleil comparativement à la terre (2).

Mais on voit encore, sous un autre rapport et d'une manière plus frappante même, comment sa façon de concevoir le monde s'accorde admirablement avec le point de vue mécanique de la nature; et comme on voit le même aspect dogmatique se dérouler d'une manière exactement semblable chez les autres mécanistes de l'école d'Ionie, tandis qu'on ne rencontre rien de pareil chez les dynamistes, on trouve en cela un moyen de reconnaître, dans les détails, l'enchaînement historique de cette doctrine, enchaînement qui pouvait déjà paraître suffisamment clair par la considération du point de vue général. Le point de vue mécanique de la nature doit éprouver une très grande difficulté pour expliquer la formation organique des êtres vivans puisqu'il ne reconnaît aucune force primitivement vivante, et qui se transforme véritablement en états variables. Aussi trouvons-nous toujours les mécanistes occupés à faire des hypothèses pour expliquer les phénomènes de la vie végétative et de la vie animale par des lois mécaniques. L'hypothèse d'Anaximandre ne nous a été transmise que très imparfaite; mais nous voyons cependant qu'elle s'accorde avec ses autres idées sur la formation insensible du monde par les contraires qui se développent entre le chaud et le

(1) Comparer une doctrine analogue aux idées d'Anaximandre sur la formation du monde, dans *Diod. Sic.*, I, 7.

(2) *Plut. de plac. phil.*, II, 21; *Theodoret. gr. aff. cur.*, I, p. 718.

lait faire entendre Anaximandre lorsqu'il disait, en faisant allusion à la morale : « Ce qui fait que les choses naissent fait aussi qu'elles passent suivant leur destinée; car elles subissent la peine et le châtiment dus à l'injustice suivant l'ordre du temps (1). » Cependant le côté moral, dans cette manière de voir, n'est qu'une considération fort accessoire, et l'injustice qu'il y a pour les élémens individuels à sortir de l'infini pourrait bien n'être autre chose que l'inégale distribution des différentes sortes d'élémens, qui a lieu dans leur séparation par le mouvement. Mais, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, Anaximandre regardait l'opposition extrême entre le monde et le ciel, ou entre le froid et le chaud, comme tendant à se neutraliser dans une série progressive d'actions et de réactions ou de séparations; car le soleil agit continuellement, maintenant même (2), sur la terre, pour l'échauffer et la dessécher; c'est-à-dire qu'il attire dans sa sphère les élémens froids dont la terre se compose, et devient ainsi plus froid lui-même, tandis que les élémens chauds s'accumulent sur la terre. La fin de ce procédé continuel de la nature ne peut être conçue que dans un parfait équilibre des forces opposées, en sorte que tout se résolve de nouveau dans le mélange proportionnel de l'infini (3).

Mais si l'on ne perd pas ici de vue que le mouvement est éternel, suivant Anaximandre, on doit supposer aussi que la fin de toutes les oppositions cosmiques ne devait être pour lui qu'une transition à une nouvelle forme du

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 6 a. Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἔστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

(2) *Theophr.*, l. l.

(3) Si l'on fait attention à la conversion de la terre en son opposé, on peut dire que, suivant Anaximandre, le monde sera consumé par le feu. *Stob. ecl.*, I, p. 416.

monde (1). Il considérait donc l'infini comme un être qui naît sans cesse; mais cette naissance n'est autre chose qu'une décomposition et une recomposition constante des élémens immuables ; ce qui fait qu'on pouvait bien dire, d'après sa doctrine, que les parties du tout changent, mais que le tout ne change pas (2), si par changement des parties on entend seulement le changement des différentes combinaisons qui forment le ciel et le monde.

Sous ce point de vue mécanique de la nature, l'idée du tout reste la même, comme accord réciproque des élémens entre eux et entre les systèmes d'élémens; le tout lui-même est en quelque sorte un être vivant, puisqu'il dirige la composition et la décomposition de ses parties, en vertu de la force motrice qui lui est propre. Néanmoins, la tendance mécanique de cette doctrine ne peut être mise en doute, puisque toute naissance ne provient, suivant elle, que d'un changement de rapports locaux.

Or deux méthodes différentes purent se rattacher à ce point de vue dans le développement étendu de la science de la nature : car, ou l'on faisait disparaître l'unité du tout, et par conséquent l'ensemble qui en résultait entre les parties ; ou bien, tout en conservant l'unité du tout et l'harmonie de toutes les parties de la nature, on enlevait au tout la force motrice en la dérivant d'un autre principe. La première méthode a été suivie par les atomistes, la seconde par Anaxagore. Mais ces deux doctrines sont d'un intérêt bien différent pour le développement de la philosophie. Car les atomistes, en niant l'harmonie du tout, décourageaient la recherche philosophique de la connaissance du tout et des principes, ainsi que nous le verrons

(1) *Simpl. phys.*, fol. 257 b. Οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον κ. τ. λ. — γινομένους αὐτούς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων, ἄλλων δὲ φθειρομένων.

(2) *Diog. L.*, II, 1.

plus tard ; Anaxagore, au contraire, étendit la connaissance philosophique en établissant une distinction entre la force motrice et la matière mise en mouvement. Nous mettrons donc au nombre des tendances antiphilosophiques de cette époque, les doctrines atomistiques, qui semblent, du reste, postérieures à la philosophie d'Anaxagore ; mais en même temps nous rattachons à la doctrine d'Anaximandre celle d'Anaxagore, quoique ce dernier philosophe soit de cent ans postérieur au précédent. Nous rencontrons ici une lacune dans notre connaissance du développement insensible de la théorie mécanique de la nature ; car il n'est pas vraisemblable que, pendant le siècle qui sépare Anaximandre d'Anaxagore, cette doctrine n'ait pas eu ses progrès. Cette lacune est en très grande partie remplie, en ce sens que nous pouvons admettre que, pendant cet intervalle, la doctrine dynamique influa sur le point de vue contraire ; car, à l'époque du réveil de la conscience philosophique en Grèce, les diverses spéculations devaient avoir des rapports entre elles ; c'est ainsi que l'influence de la doctrine dynamique sur les opinions d'Anaxagore est très sensible.

CHAPITRE VIII.

Anaxagore de Clazomène.

Anaxagore naquit à Clazomène, dans la soixante-dixième olympiade, d'une famille riche et distinguée (1) ; mais il ne s'immisça point aux affaires publiques, et négligea

(1) Suivant Apollodore, *Diog. L.*, II, 7. Ce qui s'accorde avec ce qu'on raconte de l'amitié qui exista entre lui et Périclès. Voir sur les difficultés dans les déterminations chronologiques, *Ed. Schaubach*, *Anaxagoræ Clazomenii fragmenta*, etc., *Lips.*, 1827, cap. I. Cet écrit contient d'excellens renseignemens sur la vie et les doctrines d'Anaxagore.

même le soin de sa propre fortune par amour pour l'étude (1), convaincu qu'il était, dit-on, que la véritable fin de la vie est la contemplation de l'ordre merveilleux de la nature (2). Il passe ordinairement pour avoir été disciple d'Anaximène, ce qui ne peut être chronologiquement contesté, mais seulement parce qu'on ignore le temps où naquit ce dernier philosophe. Mais la direction qu'ils prirent l'un et l'autre dans la philosophie est si différente, qu'on ne peut pas trop les considérer comme ayant appartenu à la même école. Il est encore plus difficile d'être de l'avis de ceux qui, d'après une indication d'Aristote (3), font d'Anaxagore un disciple d'Hermotime de Clazomène, visionnaire extatique des temps les plus reculés (4). On dit d'Anaxagore, comme de la plupart des anciens sages, qu'il fit de grands voyages, particulièrement en Égypte : mais on n'en est pas certain. Il quitta Clazomène pour Athènes, entraîné, sans doute, par ses goûts studieux vers la capitale des sciences et des arts à cette époque. Là, nous le voyons intimement lié avec Périclès, dont il fut, dit-on, le précepteur. L'éloquence du disciple dut grandement se ressentir de la science du maître (5). Il n'est pas sûr, du reste, qu'il ait

---

(1) *Plat. Hipp. maj.*, p. 281, 283; *Cicer. Tusc.*, V, 39.

(2) *Diog. L.*, II, 10; *Clem. Alex. Strom.*, II, p. 416; cf. *Arist. Eth. Nic.*, X, 8, 11, *ed. Zell.*, *c. not.*

(3) *Met.*, I, 3.

(4) Carus, sur la tradition concernant Hermotime de Clazomène, dans les *Beïtrægen* de Fülleborn pour l'histoire de la philosophie, t. III, part. 9.

(5) *Plut. v. Pericl.*, 4 — 6; *Aristid. Orat.*, III, p. 218, *ed. Cant.*, qui donne la source, savoir, *Plat. Phædr.*, 270; cf. *Alcib.*, I, p. 118. Le tout repose sur une tournure du dialogue de Platon, dans laquelle l'ironie est très visible. J'attribuerais plutôt à Anaxagore quelque influence sur l'incrédulité de libre penseur de Périclès telle qu'on la remarque dans l'anecdote du pilote qui était effrayé de l'éclipse de soleil.

ouvert une école publique à Athènes, comme l'affirment des écrivains postérieurs. Un grand nombre d'hommes célèbres passent cependant, suivant un dire commun très douteux, pour avoir été ses disciples. Seulement, il est vraisemblable qu'Euripide, le poète tragique, et Archelaüs, le physicien, vécurent dans une grande intimité avec lui (1). Sa liaison avec le plus puissant des Athéniens ne lui fut pas très avantageuse; car on dit non seulement qu'il passa sa vieillesse dans une grande misère, mais encore qu'il ne put échapper à la persécution qui frappa les amis de Périclès, quand celui-ci eut perdu sa puissance. Accusé d'impiété envers les dieux et d'attachement pour les Perses (2), il fut jeté en prison (3), et enfin obligé de s'enfuir à Lampsaque(4). Ce qui le fit accuser d'impiété, ce fut sa manière de penser, qui n'était sans doute pas d'accord avec les croyances religieuses populaires, puisqu'il disait que le soleil et la lune étaient pierre et terre (5); qu'il expliquait par les lois de la nature les phénomènes censés prodigieux (6) que présentaient les entrailles des victimes; qu'il voyait un sens moral dans les mythes d'Homère, et qu'il expliquait l'allégorie contenue dans les noms donnés aux dieux (7). Anaxagore

---

(1) Thucydide l'historien, Démocrite, Empédocle, Métrodore de Lampsaque, Ésope le tragique, Socrate, et même Thémistocle, passent aussi pour avoir été ses disciples. Voy. *Schaubach*, p. 16, sq. J'observe seulement que le passage d'Aristide rapporté p. 23 est évidemment une fausse interprétation de *Plat.*, *Alcib.*, I, l. l., où Socrate est pris pour Périclès.

(2) *Diog. L.*, II, p. 12.

(3) *Plut. de exil.*, 18; *de profect. in virt.*, 15; *Diog. L.* II, 13.

(4) *Diog. L.*, II, 14.

(5) *Plat. apol.*, p. 26.

(6) *Plut. v. Pericl.*, 6; *Theophr. char.*, 16.

(7) *Diog. L.*, l. l.; *Georg. Syncell. chron.*, p. 149, *ed. Par.*; cf. *Heyne comm. de Apoll. bibl.*, III, p. 932.

se retira à Lampsaque dans un âge avancé, et y mourut presque aussitôt dans la quatre-vingt-huitième olympiade (1). Sa mémoire était célébrée, à Lampsaque, par des fêtes (2).

Outre sa doctrine philosophique, on attribue à Anaxagore une foule d'autres connaissances, même celle de l'avenir, parce qu'il avait fait connaître d'avance, d'une manière très générale seulement, des évènemens extraordinaires. Il s'occupa beaucoup des mathématiques et des sciences auxquelles elles s'appliquent, particulièrement de l'astronomie. C'est ce que prouve d'ailleurs le grand nombre de découvertes qu'on lui attribue. Il passe pour avoir le premier pressenti la véritable explication de la lumière de la lune (3), et des éclipses solaires et lunaires (4). Ses écrits sur la nature, dont Simplicius nous a conservé plusieurs fragmens, étaient très renommés et très connus dans l'antiquité (5).

Le principe servant à expliquer la nature d'une manière exclusivement mécanique, fut très nettement proclamé par lui, puisqu'il disait (6) : « Que les Grecs avaient tort de penser que quelque chose naisse et que quelque chose périsse; car rien ne naît ni ne périt : seule-

---

(1) *Diog. L.*, II, 7, où il faut lire autrement. Voy. *not. Menag. ad. h. l.*

(2) *Alcidamas ap. Arist. rhet.*, II, 23; *Diog. L.*, II, 14; *Plut. reip. ger. præc.*, 27.

(3) *Plat. Crat.*, p. 409.

(4) Cependant Anaxagore n'expliquait pas encore les éclipses d'une manière précise. *Stob. ecl.*, I, p. 560, d'après Théo-..raste; *Orig. phil.*, 8.

(5) *Plat. apol.*, p. 26.

(6) *Simpl. phys.*, fol. 33 b. Τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζο ιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίγνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χ ιάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι. Cf. *Arist. met.*, I, 3.

ment, ce qui est se mêle ou se sépare, se confond ou se distingue, et le naître et le périr seraient appelés, avec raison, composition ou mélange, et décomposition ou séparation. » Ce principe, qui rend impossible tout changement et tout développement vital des choses, ne pouvait se fonder que sur ceci, c'est que tout changement des choses, dans l'hypothèse contraire, serait la production de quelque chose par rien, et que rien ne peut provenir du non existant (1). C'est probablement ce même principe qu'il proclama par cette formule (2) : « Le nombre des choses n'augmente ni ne diminue par leur décomposition mutuelle, car il est impossible qu'il y ait quelque chose en dehors de toutes choses ; mais le nombre des choses reste toujours le même. »

Or, si, d'après ce principe, Anaxagore attribuait tout changement à la décomposition ou à la composition des parties simples, il devait, pour expliquer la formation du monde, remonter à un état primitif, dans lequel tout était ou mêlé ou séparé, quoiqu'il n'ait dû admettre un tel état primitif que comme un moyen pour l'exposition de son système (3). Or, qu'il ait supposé un mélange primitif de toutes les choses, c'est ce dont on ne peut douter, d'après l'idée qu'il se faisait des causes motrices qu'il croyait apercevoir dans la disposition des phénomènes du monde. Et comme il rapportait à ces causes l'ordre des choses, l'état primitif, c'est-à-dire l'ensemble des élémens conçus sans causes motrices, dut lui appa-

---

(1) *Arist. phys.*, I, 4; *Simpl. phys.*, fol. 35 a; *Plut. de plac. ph.*, I, 3.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 33 b. Τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γιγνώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστίν, οὐδὲ πλείω· οὐδὲ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.

(3) *Arist. phys.*, III, 4; VIII, 1, reproche à Anaxagore d'avoir admis un commencement du monde ; mais Simplicius, *phys.*, fol. 257 b, le justifie. Nous reviendrons plus bas sur ce sujet.

raître comme un mélange confus et sans ordre. Il commença donc son livre par le dogme, que tout, avant la formation du monde, était dans un état de confusion; que tout était composé de parties élémentaires infiniment petites, ou, comme il les appelait, des semences des choses (1). Mais alors la propriété d'aucune de ces parties primitives ou élémens ne pouvait se développer, tant à cause de la petitesse de l'élément, qu'à cause de son état de confusion (2), ou, comme Anaxagore le disait lui-même (3) : « Toutes les choses étaient ensemble, infinies en nombre et en petitesse, car la petitesse était aussi infinie, et comme tout était mêlé, rien n'était connaissable à cause de cette petitesse. » Il devait, en effet, concevoir ces parties primitives comme infiniment petites, puisque leur décomposition et leur composition échappe à notre observation. « Avant que la séparation n'eût lieu, comme tout était ensemble, aucune propriété ne pouvait se remarquer, à cause du mélange de toutes choses, de l'humide et du sec, du chaud et du froid, du clair et de l'obscur, et d'une grande quantité de terre qui était mêlée à tout cela, et d'une multitude d'élémens et de germes qui ne ressemblaient en rien les uns aux autres (4). » Il démontra aussi l'infinie petitesse des élé-

---

(1) Je suis toujours persuadé que le nom d'homœoméries, qu'on donne ordinairement aux parties constituantes primitives d'Anaxagore, n'est point de lui, malgré ce que Schaubach a dit en faveur de l'opinion contraire, p. 89. Cf. *Simpl. de cœlo*, fol. 148 b. Si ce nom n'a pas été employé d'abord par Aristote, les anaxagoréens peuvent l'avoir inventé.

(2) *Arist. met.*, X, 6.

(3) *Simpl. phys.*, 33 b. Λέγων ἀπ' ἀρχῆς· ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.

(4) *Simpl. phys.*, 33 b. Πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι, φησί, πάντων ὁμοῦ ἰόντων, οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων

mens par la divisibilité infinie des choses observables, puisque le petit comme le grand peut être divisé en parties égales, et que, par conséquent, rien d'observable n'est un (1).

Anaxagore considérait la masse des élémens confondus comme une unité (2) : ce qui lui semble particulièrement établi par la continuité du plein de l'espace ; car la décomposition même des choses n'en est pas une rupture ; les choses ne sont pas séparées les unes des autres comme avec la hache (3) ; et, dans l'espace, il n'y a pas de vide

---

χρημάτων τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφέρου καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλήθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις.

(1) *Anax. ap. Simpl. phys.*, fol. 35 a. Καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραι εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ, πλῆθος καὶ οὕτως ἂν εἴη. — — Οὔτε γὰρ σμικροῦ γέ ἐστι τόγε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί. — Εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλασσον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑωυτοῦ μείζονος. Cette dernière preuve ne permet pas de douter qu'il s'agit, dans ces passages, des choses observables. Du reste, on pourrait douter si Anaxagore prenait dans le sens strict la divisibilité à l'infini ; Aristote du moins l'étend jusqu'aux semences ou élémens primitifs, et en fait résulter plusieurs contradictions dans le système d'Anaxagore. Voy. *phys.*, I, 4. La supposition du système, ainsi que les expressions ἄπειρα καὶ σμικρότητα sembleraient porter à croire que les semences primitives seules étaient indivisibles. Comment, s'il en était autrement, Anaxagore aurait-il pu dire πάντα ἴσα ἀεί, c'est-à-dire, qu'il y a toujours un nombre égal de choses ? Simplicius pouvait donc avoir raison lorsqu'il disait ailleurs : Τοιαύτας δὲ ὑπετίθετο τὰς ἀρχὰς Ἀν. καὶ οὐδὲ διαιρετὰς ταύτας.

(2) *Arist. met.*, XII, 2 ; *Theophr. ap. Simpl. phys.*, fol. 6 b, 33 a ; *ibid.*, 8 a.

(3) *Simpl. phys.*, fol. 106 b, 37 b, 38 a. Οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει. Cf. *Arist. phys.*, III, 4.

entre les choses. C'est ce qu'Anaxagore essaie de démontrer par des faits contre les doctrines atomistique et pythagoricienne, disant que dans les outres vides et dans les clepsydres, où l'espace semble être pur ou vide, on rencontre cependant la résistance de l'air (1). Cette polémique, imparfaite comme elle est, ne pouvait résulter que d'un principe spéculatif, qui semble avoir consisté en ce qu'Anaxagore voulait établir l'unité et la cohésion de toutes les parties primitives. En partant de ce point de vue, on détermine facilement le sens des autres propositions d'Anaxagore. Et d'abord nous voudrions faire dériver de là ce qu'il enseignait, lorsqu'il disait qu'en toutes choses il y a une partie de tout (2). On a voulu conclure de là qu'Anaxagore n'avait pas admis une multitude infinie en espèces de semences ou de germes, mais une multitude infinie ou individuelle (3), conséquence qui cependant ne semble pas être dans la doctrine d'Anaxagore. Car la proposition : tout est dans tout, ne peut avoir d'autre sens pour lui, si ce n'est que, par la connexité universelle de toutes les parties primitives entre elles, l'action de toutes est éprouvée par chacune d'elles (4). De

---

(1) *Arist. phys.*, III, 6.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 33 b. Ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν. Ce qui ne doit pas s'entendre simplement des choses composées, puisque, dans le fragment cité, il est question de l'opposition entre la force motrice et les parties primitives. Simplicius se contredit et chancelle dans son opinion sur cette doctrine. Comp. fol. 8 a, 37 a, 106 b. Voy. mon Histoire de la philosophie ionienne, p. 214 et suivantes.

(3) *Arist. phys.*, I, 4 ; *Simpl. phys.*, fol. 37 a, 106 a. Ce qui tient à la divisibilité infinie de l'étendue qui occupe l'espace.

(4) *Simpl. phys.*, fol. 106 b. Quand Simplicius (*ibid.*, fol. 38 b) dit : Καὶ διακέκριται σὺν καὶ ἥνωται κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ εἴδη, καὶ ἄμφω διὰ τὸν νοῦν ἔχει, il ne fait que présenter un seul côté de l'existence cosmique des élémens ; car, comme Anaxagore ad-

plus, la proposition plus haut rapportée, qu'aucun élément ne ressemble à un autre, paraît se rattacher à cette doctrine, puisqu'elle pourrait se tirer de la considération que chaque chose particulière se détermine par son rapport avec le tout; et comme chaque chose a un rapport de cette espèce qui lui est propre, chaque chose doit avoir aussi sa nature propre.

Avant d'aller plus loin dans la doctrine d'Anaxagore sur les parties primitives des choses, il est nécessaire de se pénétrer de ses idées sur la force motrice. Il appelait cette force *esprit* (νοῦς). D'où lui vint l'idée que l'esprit est le principe moteur et ordonnateur dans le monde? c'est ce qu'on expliquera facilement par le degré de développement que l'esprit grec avait atteint de son temps. Car déjà dans les physiciens précédens, comme dans Anaximène, nous avons trouvé qu'on cherchait dans l'âme le principe qui anime et qui meut le monde, que ce principe joue un assez grand rôle dans les activités rationnelles créées par Diogène d'Apollonie à peu près du temps d'Anaxagore, et qu'avant cette époque même, Héraclite et Xénophane, dont nous connaîtrons plus tard la doctrine, avaient déjà cherché le principe de toutes choses dans un être intelligent. Cette partie de la philosophie d'Anaxagore ne paraît donc pas être un aussi grand progrès que l'ont cru un grand nombre d'écrivains; elle repose sur le même principe qui servit de base aux autres doctrines analogues, dont nous avons déjà parlé, je veux dire, sur la connaissance que l'ordre des choses du monde doit avoir sa raison dans un être intelligent. L'affinité de ces opinions s'apercevra facilement, si l'on fait attention qu'Anaxagore ne

---

mettait une séparation primitive des élémens, il admettait aussi, par le fait, une union primitive.

la possibilité du mouvement dans le mélange infini lui-même, il ne put se présenter à lui que dans la polémique contre une opinion opposée à sa doctrine sur l'infini.

Si maintenant nous faisons attention à la dualité qu'admet Anaxagore, et qui consiste à distinguer la masse des élémens primitifs sans mouvement par eux-mêmes, doués de propriétés extérieures immuables, et l'esprit qui meut et qui produit l'ordre et la beauté, nous ne pourrons méconnaître en cela un progrès important. Mais il nous semble que ce progrès ne peut être obtenu que par le pas rétrograde dont nous venons de parler. Dans les philosophes antérieurs, l'opposition entre le corporel et le spirituel n'avait point encore été établie, ou du moins n'avait pas encore reçu de forme déterminée; bien plus, le corporel et le spirituel avaient été admis l'un et l'autre dans un état de confusion; seulement on assignait peut-être un rang plus élevé au spirituel par rapport au corporel. Mais Anaxagore considérait l'esprit comme opposé à la masse qui remplit l'espace; dès lors le mouvement philosophique dut se diriger vers la recherche de cette opposition; et l'on pouvait s'attendre à ce que l'inventeur de ce dualisme y restât fidèle, loin qu'il dût chercher quelques moyens de faire disparaître cette opposition, et de tout ramener à un principe unique.

Anaxagore fait déjà beaucoup avancer sur plusieurs points particuliers la recherche de la détermination du corporel et du spirituel. De même que la masse infinie des homéoméries est pour lui ce qui a reçu le mouvement, de même aussi l'esprit est pour lui ce qui a imprimé le mouvement, mais sans être mû par lui-même; si les corps sont passibles de mouvement, l'esprit est immuable et n'est impressionné par rien (1); les élémens primitifs sont

Simpl. phys., fol. 112 a, 113 b, 128 b; *Themist. parapr. in Ar. phys.*, p. 221, *interpr. lat. Basil.*, 1533.

(1) *Arist. phys.*, VIII, 5. Διὸ καὶ Ἀν. ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδή ἀρχὴ ποιεῖ αὐτὸν

mais qu'il y est au contraire asservi dans la formation du monde. L'activité de l'esprit est donc réduite à l'ordonnation des élémens de différentes espèces par le mouvement (κοσμεῖν, διακοσμεῖν), de telle sorte que la raison de toute existence dans le monde ne se trouve point dans l'esprit. Ce qui a été la cause de plusieurs objections déjà élevées parmi les anciens, contre le système d'Anaxagore, c'est qu'il ne fait pas organiser les choses par l'esprit, qu'il n'en fait pas la cause de l'arrangement du monde, donnant la préférence à l'air, à l'éther, à l'éau, et à mille autres choses qu'il est absurde de charger d'un pareil rôle (1); que l'esprit n'est pour lui qu'un instrument pour la formation du monde, et qu'il ne le fait servir que pour répondre à la nécessité de cette formation, tout le reste ayant d'ailleurs plus de part à l'arrangement des choses, que l'esprit lui-même (2). Ces reproches sont cependant moins fondés qu'il ne le paraît au premier abord d'après son dualisme; car s'ils n'étaient pas exagérés, il ne semblerait pas même avoir fait dériver de l'esprit tous les mouvemens du monde; ce qui ne serait pas très étonnant du reste, car il n'était assurément pas facile de rapporter tous les mouvemens de la nature à un esprit qui ordonne et dispose tout suivant la raison, ou d'après le sentiment du beau. Ajoutons à cela que la vue du mécanisme de la nature, la propagation extérieure du mouvement par le choc, se présentaient tout naturellement pour expliquer les phénomènes de la nature. Et comme ce point

---

(1) *Plat. Phæd.*, p. 98. — Προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον, οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

(2) *Arist. met.*, I, 4. Ἀν. τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἔστι, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. *Eudemus ap. Simpl. phys.*, fol. 73 b. Καὶ Ἀν. δὲ τὸν νοῦν ἐάσας καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι.

de vue tend toujours vers l'empirisme, il conduisait à expliquer les phénomènes par les phénomènes. Anaxagore est aussi fidèle à l'enchaînement de ses idées, et cela au grand détriment de sa doctrine sur l'esprit. Suivant lui, l'esprit n'a d'abord mis en mouvement que peu de choses, ensuite davantage, et ainsi de plus en plus (1); mais le mouvement même, qui est essentiellement circulaire, sans doute par la considération dominante du point de vue astronomique, favorise, accélère la propagation du mouvement et de la séparation (2); ou, comme Anaxagore s'exprime lui-même à ce sujet : « Lorsque l'esprit eut commencé un mouvement, il isola tout de ce qui était mu, et tout ce qu'il mit en mouvement il le sépara; mais la circulation des choses mues et isolées les fit encore séparer bien davantage (3). » Or il semble d'après cela que l'esprit est la première cause de tout mouvement, mais qu'il ne met pas de suite toutes choses en mouvement avec une puissance illimitée; au contraire, il meut peu de chose d'abord, puisque son action ne peut commencer que sur de petites masses; mais ce qui a une fois été mu, reste en mouvement, et propage lui-même le mouvement, afin que l'action de l'esprit puisse passer à d'autres parties de la masse encore en repos (4).

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 33 b. Suivant le fragment cité plus haut.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, fol. 67 a. Ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνατο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη. Κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.

(4) C'est ce que semble vouloir dire un fragment d'Anaxagore considérablement altéré. *Simpl. phys.*, fol. 33 b. Ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἔστησε (suivant Carus, au lieu de ἐστί τε), κάρτα καὶ νῦν ἔστιν, ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις —, sous-entendu ici un verbe qui exprime l'action ordonnatrice de l'esprit.

On peut sans doute blâmer Anaxagore de n'avoir pas su ou de n'avoir pas voulu rester fidèle à son principe de la force motrice de l'esprit ; mais il semble qu'il y a de l'injustice à lui reprocher de n'avoir pas tenu fermement à l'idée que l'esprit est la cause unique du mouvement dans le monde, sous prétexte qu'il aurait admis un certain principe, certains tourbillons désordonnés, à défaut de l'activité rationnelle de l'esprit (1). En effet, s'il admit le mouvement circulaire des choses comme une cause du mouvement, ce n'est cependant qu'à titre d'effet, puisqu'on peut le considérer comme un résultat médiat de l'esprit. Car il ne faut pas oublier que dans cet effet médiat des causes intermédiaires, se trouve l'action primitive de l'esprit, suivant Anaxagore. C'est d'ailleurs ce que font assez voir ses propres paroles, puisqu'il appelait l'esprit le veilleur (2), et qu'il disait de lui, qu'il meut et ordonne, non-seulement tout le passé, mais encore tout le présent et tout l'avenir (3).

Suivant ce mode de représentation d'Anaxagore, le mouvement et l'ordre augmentent sans cesse dans le monde ; toujours il y a plus de mouvement et de séparation. Cependant il n'y a pas séparation totale de tous les élémens primitifs (4) ; ce qu'on peut conclure, tant de ce qu'il tient ferme à son principe, que tout est dans tout, comme de ce qu'il veut que l'activité de l'esprit ait toujours quelque chose à ordonner. Mais maintenant, si du point où nous sommes dans le monde, on remonte vers le passé, alors l'action de l'esprit se montre à nous de plus en plus petite, et cela indéfiniment. D'où l'on pourrait croire aussi que le mouvement n'a pas eu de commencement subit. Si maintenant nous faisons attention

(1) *Clem. Alex. Strom.*, II, p. 364.

(2) *Suid. s. v.* Ἀν.

(3) Voyez le fragment rapporté plus haut.

(4) *Simpl. phys.*, fol, 106 a. Μηδ' ἐνδέχεσθαι πάντα διακριθῆναι

que l'esprit n'est ni ne peut être conçu inactif, on apercevra clairement qu'Anaxagore s'était fait l'idée d'une formation du monde sans commencement. Néanmoins Aristote fait dire à Anaxagore (1) que l'esprit agit depuis un certain temps, et que le mouvement a succédé à un repos qui avait toujours duré. C'est en conséquence de cette conception du mouvement qu'Eudème demandait aussi (2), qu'est-ce qui empêche qu'un jour l'esprit ne fasse cesser tout mouvement? Le fondement de ces deux manières de concevoir le mouvement, c'est l'opinion qu'il n'est pas de l'essence de l'esprit de mouvoir et d'ordonner les choses. Mais si cette opinion n'était point celle d'Anaxagore, il ne resterait plus qu'à supposer qu'Aristote s'en est tenu aux expressions littérales de ce philosophe relativement à un état antérieur d'immobilité absolue, et à un commencement d'activité motrice de l'esprit; et il faudrait partager l'opinion de Simplicius (3), qui pense qu'Anaxagore n'a parlé d'un commencement du mouvement que par esprit de méthode, c'est-à-dire pour expliquer génériquement la formation du monde.

Dès qu'Anaxagore fut entré dans la considération des phénomènes particuliers de la nature, il dut chercher à confirmer par là ses principes généraux; mais sans doute qu'il ne sut que faire de l'esprit pour expliquer ces phénomènes; parce que déjà la ferme concaténation des élémens primitifs sensibles semblait exclure toute explication rationnelle des propriétés de ces élémens. Aussi ne voit-on nulle part qu'une conception féconde se soit présentée à Anaxagore, suivant laquelle il eût pu déterminer l'action

---

(1) *Phys.*, III, 4. Ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινὸς ἐργάζεται νοήσας, ὥστε ἀνάγκη, ὁμοῦ πάντα ποτ' εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα. *Ibid.* VIII, 1. Φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.

(2) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 273 a.

(3) *Phys.*, VIII, *init.*, fol. 257 b.

de l'esprit. C'est même là ce qui a été cause que les anciens l'ont accusé de peu de conséquence dans son explication de la nature. Nous trouvons, en effet, que toutes celles de ses explications physiques qui nous ont été transmises (1), sont absolument sans aucun retour à l'esprit; elles consistent toutes à rattacher phénomène à phénomène d'une manière très arbitraire, suivant l'expérience limitée d'alors. C'est pourquoi nous avons très peu à dire à ce sujet; ce qui nous oblige à rester dans les généralités de ses aperçus.

La formation du monde lui ayant paru être l'œuvre d'un esprit unique, il était naturel qu'il n'admît non plus qu'un monde (2), quoique, dans un sens détourné du mot, il ait pu parler aussi d'une pluralité des mondes (3). Toutes les choses ordonnées de ce monde ne l'ont donc pas été tout d'un coup, car l'esprit n'avait d'abord mis en mouvement que peu de choses. Il devait donc y avoir pour Anaxagore une différence entre ce qui était déjà isolé, séparé, et ce qui était encore à l'état de mélange confus (4). Cependant la première imperfection de la séparation et de l'ordonnation par l'esprit est de deux sortes: d'abord, c'est que tout n'a pas été séparé en même temps du mélange confus, comme on l'a déjà remarqué; ensuite tout ce qui primitivement fut séparé, ne le fut cependant qu'imparfaitement, et contenait encore en soi le principe

---

(1) Que l'on compare v. g. *Plut. de plac. phil.*, II, 23, 30; II, 1, 3; IV, 1.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 38 a.

(3) *Ibid.*, fol. 6 b.

(4) *Ib.*, fol. 33 b. Τὸ πολλὰ περιέχον et τὰ προσκριθέντα καὶ ἀποκεκριμένα. Simplicius rapporte cette opposition à celle du monde intelligible et du monde sensible, opinion qu'il appuie de quelques autres expressions prises de l'ouvrage d'Anaxagore. Nous sommes redevables de plusieurs fragmens d'Anaxagore à ce syncrétisme renversé.

d'un grand nombre de séparations futures et plus parfaites. Car Anaxagore pose d'abord en fait que le lourd, l'humide, le froid et l'obscur convergèrent alors où est la terre, et qu'au contraire le léger, le sec et le chaud se séparèrent en s'élevant vers la région supérieure de l'éther, et que ce fut là la première et la plus simple séparation des opposés observables, mais qu'il en résulta d'autres séparations plus composées, telle que notre terre (1). Il faut remarquer ici que la première division s'opère d'après l'opposition entre les parties les plus élevées et les plus basses du monde, entre les extrêmes vers lesquels tendent le léger et le lourd (2), et qu'il n'en résulte pas une parfaite séparation des quatre élémens, mais bien un mélange de la terre avec l'eau et l'air, mélange auquel le feu était opposé, car ce qu'il appelait l'éther était pour lui le feu (3). Les élémens particuliers se séparent donc plus tard de ce mélange des trois élémens qu'Anaxagore semble avoir appelé l'air (4), c'est-à-dire, de la vapeur nuageuse; mais dans l'éther, qui a reçu un mouvement circulaire très rapide (5), se forment de plus des concrétions pierreuses,

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 38 b. Καὶ μετ' ὀλίγα δὲ τὸ μὲν πυκνόν φησι καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ· τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος. Καὶ τὰ μὲν ἀρχοειδῆ ταῦτα καί ἁπλούστατα ἀποκρίνεσθαι λέγει, ἄλλα δὲ τούτων συνθετώτερα, ποτὲ μὲν συμπήγνυσθαι λέγει ὡς σύνθετα, ποτὲ δὲ ἀποκρίνεσθαι, ὡς τὴν γῆν· οὕτω γὰρ φησιν ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ. — *Theophr. de Sensu*, 59. Ὅτι τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμὸν, τὸ τὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν ὥσπερ Ἀναξ. Διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰτέρα.

(2) *Arist. meteorol.*, II, 7; *Diog. L.*, II, 8.

(3) *Arist. de cœlo*, I, 3; III, 3.

(4) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 33 b.

(5) *Xenoph. Mem.*, IV, 7; Cf. *Plut. de Leg.*, XII, p. 967; *Plut. Lysand.*, 12; *De Plac. ph.*, II, 13; *Diog. L.*, II, 12.

qui, embrasées par l'éther, sont ainsi converties en astres. On suppose dans cette formation du monde une progression analogue à celle qui devait avoir lieu suivant la doctrine d'Anaximandre, dans l'opposition où il mettait la terre et le ciel, ou le chaud et le froid; progression dans laquelle l'action réciproque des masses opposées a également lieu (1); la terre, d'abord limoneuse, doit en effet avoir été desséchée par les feux du soleil, et là mer doit être de même, ce qui est resté de la première humidité (2). Ainsi se constituait l'ordre des élémens : la terre en bas; le feu en haut; et au milieu l'eau et l'air.

Cependant, cette séparation des quatre élémens, d'après le système d'Anaxagore, n'est pas pure, puisqu'il y a de tout dans chaque phénomène particulier de la nature; et qu'une chose ne se distingue de toutes les autres, que par ses parties constitutives prépondérantes (3); hypothèse nécessaire à l'explication mécanique de la nature. Il résulte de plusieurs expressions d'Anaxagore que ce principe s'appliquait également aux choses sensibles; et ce qui fait qu'il est naturel, c'est qu'Anaxagore ne pouvait pas ne pas remarquer que tout procède de toutes les choses sensibles, et que tout par conséquent devait être contenu dans toutes choses, rien ne changeant de propriétés (4). Mais si la physique mécanique, dans les phénomènes qui sont capables d'un changement, ne pouvait pas avoir le pur pour objet, elle devait cependant, pour se conformer à son principe, supposer quelque chose de pur; et il était d'autant plus nécessaire de déterminer ce quelque chose dans la doctrine d'Anaxagore, qu'il vou-

(1) *Arist. probl.*, XI, 33; *Plut. sympos.*, VIII, 3, 3.

(2) *Plut. de plac. ph.*, III, 16; *Diog. L.*, II, 8.

(3) *Simpl. phys.*, fol. 6 b.

(4) *Arist. phys.*, I, 4. Διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γιγνόμενον.

lait indiquer le caractère de toutes choses d'après la prépondérance des parties constitutives pures (1). Il est clair par le témoignage positif des auteurs les plus anciens que, pour déterminer le pur dans les choses mêlées, il ne remonta pas aux quatre élémens, mais à d'autres élémens, à des phénomènes particuliers de la nature. Mais cette doctrine ne peut s'expliquer que par le tour propre de sa physique. Les élémens, comme le feu et l'air, sont pour lui plus composés, ou des divisions moins pures et moins tranchées que la chair et les os (2). Par conséquent, comme les parties constitutives du mélange général se décomposent d'abord en quatre élémens, la séparation est donc encore imparfaite. L'idée qui en résulte, c'est que la formation du monde s'est opérée insensiblement par l'esprit, en allant du plus composé et du moins pur, au plus simple et au plus pur.

Anaxagore ne pouvait avoir l'idée de déterminer en détail la manière dont les élémens purs doivent être conçus, puisqu'il supposait qu'ils sont infinis non seulement en nombre, mais aussi quant à l'espèce, et qu'aucun ne ressemble à un autre. Mais il pouvait bien en tirer un de cette infinité, pour en déterminer plus nettement du moins l'espèce, s'il ne voulait pas faire connaître la qua-

(1) *Simpl. phys.*, II. Καὶ ὅτεο πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν. Simplicius et d'autres expliquent ceci par la formule : Ἕκαστον κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηρίζεσθαι.

(2) *Arist. de gen. et corr.*, I, 1. Ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀν. τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα. Ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων. *De Cœlo*, III, 3; *Theophr.*, *Hist. plant.*, III, 1. Des passages moins précis, où les élémens sont considérés comme aussi simples que les os, etc., ne peuvent être opposés aux témoignages que nous avons produits.

lité propre des parties constitutives premières. Il aurait donc dû faire connaître de cette manière son système propre sur le véritable principe de la nature. Nous trouvons, pour ce qui regarde les espèces d'élémens primitifs, d'une part, des propriétés sensibles acquises qui peuvent convenir à différentes espèces de choses et en différens temps, comme la couleur, le froid, le chaud, etc. (1) ; mais on trouve aussi, d'un autre côté, des parties constitutives qui ne conviennent qu'à certaines espèces de choses, comme la chair, le sang, la moelle, les os, l'or, le plomb et d'autres (2). Ces propriétés sensibles acquises se rapportent exclusivement à cette partie de la doctrine d'Anaxagore, suivant laquelle aucune propriété déterminée des élémens n'est observable dans le mélange de toutes choses. Il est possible, au contraire, qu'il ait voulu exprimer, par ces parties constitutives spéciales, la nature ou l'essence des parties primitives; ce qui aura peut-être fait que cette dénomination se sera particulièrement perpétuée dans la tradition (3). Cette détermination des homéomeries a évidemment en vue les espèces particulières des choses, et le principe de la théorie d'Anaxagore devrait par conséquent se rechercher, en partant de l'idée qu'il voulait expliquer, par les propriétés primitives des élémens, comment, dans l'ordre du monde, certaines espèces de choses diffèrent naturellement d'autres espèces, les unes étant plus simples, comme l'or; les autres plus composées, comme les animaux, dont les parties secondaires principales seraient

(1) *Anax. ap. Simpl. phys.*, 33 b.

(2) *Arist.*, ll.; *Simpl. phys.*, fol. 35 b; *De Cœlo*, p. 148 b.

(3) *Arist. de cœlo*, III, 4; *Simpl. phys.*, fol. 149 a. Simplicius dit expressément que ces homéoméries, telles que la chair, et d'autres parties des animaux, sont ce qu'il y a de plus élémentaire dans la composition des choses. — *Simpl. phys.*, fol. 35 b. Οὐδὲν γὰρ τούτων ἀνωτέρω κατ' αὐτόν.

déjà toutes fondées sur les propriétés des parties constitutives élémentaires.

Parmi les différentes sortes d'homéomeries, les parties organiques des animaux ont plus particulièrement occupé les philosophes. Nous avons déjà fait voir précédemment, dans la doctrine d'Anaximandre, comment l'explication de la vie organique, par la doctrine mécanique de la nature, devait donner lieu à des difficultés toutes particulières. Nous en trouvons aussi des traces dans Anaxagore; mais toute sa théorie sur les parties constitutives élémentaires semble avoir eu son point central ou de départ dans la contemplation de l'organisme, et n'avoir pas eu non plus d'autre objet que d'expliquer la nature organique par des principes mécaniques.

C'est ce qu'on remarque particulièrement, lorsqu'on fait attention à l'un des principes sur lesquels il éleva sa doctrine, le principe que tout est dans tout. Car, pour ce qui concerne la nourriture des animaux, il semble qu'elle développe et fait croître toutes les parties de l'organisme animal, et que, par conséquent, toutes ces parties aussi devaient être contenues dans la nourriture (1). Que ce soit sur cette considération seule qu'Anaxagore ait élevé son système, comme plusieurs le pensent, c'est ce qu'à la vérité nous ne pouvons pas affirmer, mais il nous semble cependant que, par le fait que la plupart de ces homéomeries n'expriment que des parties constitutives de la vie animale, il attachait une grande importance à cette observation.

Mais sa cause motrice même, l'esprit, intervient dans l'explication de la vie animale; car, pour lui, l'esprit ne diffère pas au fond de l'âme animale, et il semble moins

---

(1) *Plut. de pl. ph.*, I, 3. Καὶ ἐκ ταύτης τῆς τροφῆς τρέφεται θρίξ, φλέψ, ἀρτηρία, νεῦρα, ὀστᾶ, καὶ τὰ λοιπὰ μόρια. Τούτων οὖν γινομένων ὁμολογητέον ἐστίν ὅτι ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφερομένῃ πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα. *Arist. de Gen. anim.*, I, 18; *Simpl. phys.*, fol. 106 a.

avoir établi qu'interprété une différence entre ces deux choses, lorsqu'il dit que la cause générale motrice c'est l'esprit, et la cause particulière motrice dans un système particulier d'homéomeries, c'est l'âme (1). Il faut remarquer comment, dans la contemplation des êtres animés, il divise en quelque sorte l'esprit, et parle d'un petit et d'un grand, ou comment il dit aussi que tout esprit est égal à tout autre, comme s'il n'y avait pas un seul esprit, mais plusieurs qui fissent mouvoir le monde. Il ne faut assurément pas prendre ces expressions à la lettre, mais elles démontrent cependant qu'Anaxagore n'a pas embrassé d'une manière plus étroite l'unité de l'esprit moteur, que l'unité de la masse infinie qui reçoit le mouvement. Si l'on suit les traces de sa doctrine, où il traite de cette identité de l'esprit et de l'âme, on avouera que l'idée qu'Anaxagore se faisait de l'esprit infini n'était pas exempte d'un grand nombre de déterminations limitatives. C'était d'ailleurs une suite naturelle de son dualisme, qui ne pouvait pas refuser une certaine réaction de la chose mue sur la force motrice. Aussi trouvons-nous qu'il concevait l'esprit dans la dépendance de la masse corporelle à laquelle il est uni, puisqu'il considérait le sommeil comme un effet du corps sur l'âme (2). Et, en général, il était impossible qu'il n'eût pas des idées indignes de la force de l'esprit, puisqu'il considérait comment l'esprit, qui est pour lui

---

(1) *Arist. de Anima*, I, 2. Ἀν. δὲ ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει· ἑτέρωθι δὲ, τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ. Ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμιωτέροις. — — Ἀν. δὲ ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον· χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει· πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. *Simpl. de Anima*, fol. 7 b.; *Anax. ap. Simpl. phys.*, fol. 33 b. Ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. — Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων.

(2) *Plut. de pl. ph.*, V, 25.

partout identique, paraît entravé par les corps dans les phénomènes finis des êtres animés. La chose devait d'autant plus lui apparaître ainsi, qu'il avait étendu plus loin l'action de l'esprit, la trouvant non seulement dans les hommes, mais encore dans les animaux et dans les plantes; car les plantes sont des êtres vivans enracinés dans la terre, douées de désirs, de plaisir et de peine, et même d'intelligence et de connaissance (1). Comme si Anaxagore eût complètement méconnu l'activité indépendante de l'esprit, telle qu'elle est du moins dans les êtres vivans, il semble presque qu'il ait fait dépendre tout développement intellectuel de la formation des organes corporels (2). Du moins une expression très déterminée rappelle à ce sujet comment il cherchait à expliquer l'activité intellectuelle des êtres vivans par la composition mécanique du corps. Car, remarquait-il, quoique les animaux non raisonnables aient quelques avantages sur l'homme dans certaines parties, celui-ci est cependant le plus raisonnable de tous, parce qu'il a des mains, et qu'il peut, par ce moyen, et à l'aide de l'expérience, de la mémoire, de la science et de l'art, faire servir tous les autres animaux à son utilité. Il est facile de voir par là quelle idée Anaxagore se faisait d'une intelligence particulière, fût-elle conçue comme

---

(1) *Arist. de plant.*, I, 1, 2; *Plut. qu. nat.*, I, *init.*

(2) Il semble qu'il y ait quelque chose de positif à cet égard dans ce témoignage. *Plut. de pl. phil.*, V., 20. Ἀν. πάντα τὰ ζῶα λόγον ἔχειν τὸν ἐνεργητικόν, τὸν δ' οἱονεὶ νοῦν μὴ ἔχειν τὸν παθητικόν, τὸν λεγόμενον τοῦ νοῦ ἑρμηνέα. Cependant, je ne me fonde point là-dessus, mais sur les traditions suivantes : *Arist. de part. anim.*, IV, 10. Ἀν. μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναί τῶν ζώων τὸν ἄνθρωπον. *Plut. de frat. amore*, 2; *De Fortuna*, 6. Ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν· ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ κατὰ Ἀναξαγόραν σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες. Il ne faut voir dans ce dernier passage qu'une explication du premier.

partie de l'esprit universel; quelle idée il se faisait de l'esprit universel lui-même : il le concevait comme une force dépendante de la composition des corps. Il fut, je crois, conduit à cette opinion, parce qu'il conçut sa doctrine sur l'esprit, dans le but d'expliquer la nature animée.

Si donc cette manière de penser d'Anaxagore sur la nature est favorable à l'explication de l'organisme, et particulièrement de l'organisme de la vie animale, la chose est d'autant plus étonnante que, comme si la naissance de l'organisme était soumise à un grand nombre d'obstacles, il ne faisait éclore des élémens tout ce qui a vie, que d'une manière lente et progressive, en passant par les différens degrés de la formation du monde. Ceci peut néanmoins s'expliquer par le côté de sa considération de la nature relatif au mécanisme; et l'on ne peut en cela méconnaître l'affinité de ses théories avec la doctrine d'Anaximandre. On pourrait croire que, pour la formation de ce qui a vie, il n'a eu qu'à supposer qu'une partie du principe spirituel pénètre un mélange d'élémens primitifs (1), s'unit à lui, et lui donne un mouvement propre. Mais l'observation put conduire Anaxagore à penser que, pour la conservation de tous les êtres vivans, tels que nous les voyons sur la terre, plusieurs conditions, qui doivent préexister à l'organisme, sont nécessaires. En conséquence, il pose la formation du soleil et de la terre, qui, pour lui, sont inanimés, comme tous les grands corps composant le monde, avant la naissance des plantes, dont ils sont le père et la mère (2), et fait naître les animaux de l'humidité fangeuse primitive de la terre par l'action de la chaleur; formation imparfaite d'abord, comme on voit, puisque ce n'est que

---

(1) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 35 a. Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νοὺ, ἔστιν οἷσιν καὶ νοὺς ἔστι. *Stob. ecl. phys.*, I, p. 790, Θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.

(2) *Arist. de plant.*, I, 2.

plus tard qu'ils acquièrent la faculté naturelle de se reproduire entre eux (1).

Dans ce développement tardif de la vie animale, il y a donc aussi, d'après Anaxagore, coïncidence entre les révolutions générales du monde et les phénomènes terrestres. Car il supposait que la terre, qui est au centre du monde, où elle été entraînée par le tourbillonnement de l'air qui l'entoure et la supporte en cet endroit de l'espace (2), occupa d'abord une place telle, par rapport aux astres, que le pôle du ciel passait par le milieu de la terre, mais qu'ensuite les animaux étant sortis de la terre, le monde ou la terre s'inclina vers le sud, et que les étoiles prirent leur place actuelle par rapport à la terre, afin qu'elle fût en partie inhabitable et en partie habitable, suivant la température des climats (3). Ici se présente avec raison l'œuvre de l'esprit créateur dans le monde.

Ces grands phénomènes physiques réveillent aussi naturellement une idée plus digne de l'action de l'esprit. On doit déjà sentir la tendance vers cet esprit, dans la tentative que fit Anaxagore pour renfermer l'activité de l'esprit dans une sphère aussi vaste qu'il pouvait la concevoir d'après son point de vue encore entaché de détermi-

---

(1) *Diog. L.*, II, 9; *Orig. phil.*, 8. Si l'on compare avec ce que nous venons de voir, la doctrine des deux disciples d'Anaxagore, d'Euripide, suivant *Diod. Sic.*, I, 7, et d'Archelaüs, il est impossible de douter de la parenté de la doctrine d'Anaxagore et de celle d'Anaximandre, parenté qui est si spéciale qu'elle ne peut être que traditionnelle. Il faut remarquer néanmoins que ces idées ne se trouvent que dans les physiciens mécanistes.

(2) Les raisons qui lui font placer la terre immobile au centre du monde se trouvent dans *Arist. de cœlo*, II, 13; *Simpl. de cœlo*, fol. 91 a. et b., 126 b., 128 a.; *Phys.*, 87 b.; *Orig. phil.*, l. l.; elles sont toutes mécaniques, et touchent, à la vérité, au système d'Anaxagore, mais sans y pénétrer essentiellement.

(3) *Diog. L.*, II, 9; *Plut. de pl. ph.*, II, 8, Cf.; *Schaubach*, p. 175.

nations empiriques. C'est pourquoi il reconnut la présence d'une intelligence, non seulement dans les hommes, mais aussi dans les animaux d'un ordre inférieur, dans les plantes mêmes, où il ne l'aurait pas si facilement trouvée, s'il ne s'était efforcé d'étendre le règne de la vie intellectuelle aussi loin que possible. Mais nous en trouvons encore des preuves plus convaincantes; car il admit des êtres spirituels non seulement sur la terre, où l'expérience les signale, mais encore dans les autres corps planétaires, enseignant que la lune est comme la terre, qu'elle a ses plaines, ses montagnes, ses vallées et ses habitations (1), naturellement appropriées sans doute à des êtres intelligens. Il semble même être allé jusqu'à concevoir une vie d'êtres intelligens plus parfaite dans d'autres planètes que sur la terre, puisqu'il a supposé qu'ailleurs, dans l'univers, il y a des hommes qui ont les mêmes rapports, les mêmes occupations; que seulement la rapidité de leur révolution planétaire, et la force qui en résulte, est plus grande que parmi nous (2).

Nous avons vu précédemment qu'Anaxagore admettait certaines grandes périodes dans la formation du monde; il semble encore en avoir admis d'autres, qui se rapportent à une prépondérance irrésolue entre les forces opposées du feu et de l'eau, semblables aux périodes de la formation du monde qu'avait aussi admises Anaximandre.

---

(1) *Stob. ecl.*, I, p. 550, 562; *Plut. de pl. phil.*, II, 25, 30; *Orig. phil.*, 8; *Diog. L.*, II, 8.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 8 a., 33 b. Καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνοικημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν· καὶ ἡέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τἄλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήϊστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται. —— Οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων παρ' ἡμῖν ὑπὸ βίης καὶ ταχύτητος· βίην δὲ ἡ ταχύτης ποιεῖ. Ἡ δὲ ταχύτης αὐτῶν ουδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχύτητα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι,

La première époque de la formation de la terre laisse apercevoir une prépondérance croissante du feu, ainsi qu'on l'a déjà dit; car la terre, limoneuse dans le principe, se dessécha par l'action du soleil et devint habitable aux êtres vivans. Ce qui, suivant son idée, ne peut cependant pas toujours avoir lieu; car comme les élémens ignés et les élémens aqueux ne peuvent être en nombre infini, il doit arriver un moment où, sur la terre desséchée, l'opération inverse commence, et où l'eau reprend insensiblement la prépondérance. C'est à quoi Anaxagore faisait allusion lorsqu'il disait que les montagnes de Lampsaque seraient ensevelies sous les eaux de la mer si le temps ne manquait pas (1). La condition qu'il ajoute ici révèle cependant une période plus grande encore dans la formation du monde; car si cette fin du temps ne suppose pas une complète destruction du monde, elle indique cependant bien la ruine de la terre, qu'Anaxagore doit avoir supposé devoir arriver par le feu (2).

Mais si, maintenant, Anaxagore a cru à de pareilles époques dans la formation du monde, il pourrait paraître vraisemblable à plusieurs qu'il a supposé aussi une révolution totale de ces périodes. Aristote dit cependant le contraire. Anaxagore n'a, suivant lui, reconnu *qu'une seule* formation incessante du monde (3), et la raison peut en être facilement indiquée dans les principes d'Anaxagore; car l'esprit procède suivant ses idées dans la disposition des choses; il ne peut par conséquent pas y avoir de nouveau un mélange total des choses; mais la tâche de l'esprit, de séparer l'infini d'un mélange infini, est aussi infinie.

Il est nécessaire de dire encore ici quelques mots sur

(1) *Diog. L.*, II, 10.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 416, κόσμος, est mis ici pour γῆ, comme le prouve ce qui suit.

(3) *Phys.*, I, 4; *Simpl. ad. h., l.*, fol., 33 a.

sa doctrine touchant la connaissance de l'homme : tout ce qu'il en a dit est intimement lié avec ses considérations sur la nature, à tel point qu'on pourrait bien en conclure que son opinion sur la connaissance de l'homme n'a pris sa source que de sa doctrine physique. Le principe de son mode d'explication mécanique, qu'aucune partie constitutive du monde ne peut naître, doit être considéré comme un pur résultat d'une sage réflexion, en sorte que, pour lui, les premières parties constitutives de toutes les choses sensiblement visibles étaient quelque chose qui ne peut être connu par les sens, mais seulement par la raison (1). On a donc dit avec droit qu'Anaxagore reconnaissait la raison pour l'organe de la vérité (2). Les sens, au contraire, lui paraissent trop faibles pour découvrir les véritables parties constitutives des choses ; car, dit-il, si nous supposons deux liquides de couleur différente, l'un noir et l'autre blanc, et que nous versions goutte à goutte l'un dans l'autre, la vue ne pourra pas distinguer l'altération insensible des couleurs quoiqu'elle ait lieu dans la nature (3). Cette idée de la connaissance sensible se rattache à sa doctrine que tout est dans tout ; mais à cause du mélange on ne reconnaît un élément qu'autant qu'il prédomine. Aristote à ce sujet reproche encore au philosophe de Clazomène qu'alors

---

(1) *Arist. de cœlo*, III, 3. Ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν. *Simpl. de cœlo*, fol. 148 b. ; *Phys.*, fol. 35 b. Simplicius s'en tient avec raison à la proposition d'Anaxagore : πάντα ἔγνω νοῦς.

(2) *Sextus Emp. adv. Math.*, VII, 91.

(3) *Ibid.*, 90. Ἔνθεν ὁ μὲν φυσικώτατος Ἀν. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις, ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν φησὶ οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές. Τίθησι δὲ πίστιν αὐτῶν τῆς ἀπιστίας τὴν παρά μικρὸν τῶν χρωμάτων ἐξαλλαγήν. Εἰ γὰρ δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλαν καὶ λευκόν, εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεκχέοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολάς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας.

on ne peut dire vrai d'aucune chose, puisque toute chose n'est pas plus elle que son contraire (1); reproche qui n'est fondé qu'à demi, puisqu'il ne porte que sur la connaissance des choses sensibles. Mais l'insuffisance de cette connaissance, puisqu'elle ne comprend que des phénomènes, semble avoir été aperçue très clairement par Anaxagore, car on lui attribue la sentence que les choses sont pour chacun ce qu'elles lui paraissent être (2). Il pourrait sembler contradictoire avec cette manière de voir qu'Anaxagore ait enseigné que la neige n'est pas blanche, mais noire, par la raison que l'eau, qui sert à former la neige, est noire (3). Mais si l'on admet que, dans la première de ces suppositions, Anaxagore a simplement parlé de la représentation sensible, et, dans la seconde, de la connaissance par la réflexion rationnelle, on n'y trouvera aucune contradiction. Cependant l'on peut aussi trouver dans ces deux passages la preuve que, pour Anaxagore, l'impression sensible n'était point impropre à produire la connaissance de la vérité; car il trouve, jusque dans la manière sensible de saisir les choses, une certaine vérité, et il ne pouvait pas disconvenir que la couleur sensible de l'eau lui appartînt véritablement. Nous en trouvons la confirmation dans sa doctrine, lorsqu'il dit que les phénomènes donnent la mesure de la connaissance du non évident (4). Cette expression nous fait très bien connaître la voie par laquelle il cherchait la connaissance de la nature. Il détermina, d'après son point

---

(1) *Met.*, III, 4, 5, 7; XI, 6.

(2) *Arist. de Met.*, III, 5. Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα, οἷα ἂν ὑπολάβωσι.

(3) *Cic. qu. acad.*, II, 31; *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 33; II, 244.

(4) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 140. Τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως, τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀν. (*sc.* εἶναι κριτήρια).

de vue mécanique, de quelles parties constitutives les choses qui apparaissent sont composées, et il crut trouver la nature de ces parties en concluant, de la qualité sensible de chaque mélange, que la partie constitutive prépondérante devait, dans le mélange, correspondre à cette qualité.

Si nous considérons maintenant tout le système d'Anaxagore par rapport à sa doctrine sur la connaissance, nous serons facilement convaincus que la somme des connaissances qu'il croyait avoir acquises dut lui paraître très petite. Car si l'esprit universel aperçoit et connaît le mélange infini des principes, ce qui a été, ce qui est, et ce qui sera, l'esprit de l'homme au contraire sait infiniment peu de chose de tout cela. Il ne peut pas apercevoir l'infinie différence des élémens, ni déterminer chacun d'eux d'après sa propriété, mais seulement se rendre une sorte de raison de leur espèce la plus générale; il ne peut pas non plus indiquer l'ordre du mouvement, de la composition et de la décomposition des élémens primitifs en toutes choses : il n'a que très peu de connaissance là-dessus. Or, comme Anaxagore avait conscience de tout cela, et comme il comparait notre connaissance réelle avec le nombre infini des choses à connaître, il put bien lui échapper cette plainte : Rien ne peut être connu, rien ne peut être appris, rien ne peut être certain; le sens est étroit, l'esprit faible, la vie courte (1). On ne doit cependant pas chercher en cela une direction opposée à sa doctrine, une inclination au scepticisme, quoique Aristote lui ait objecté avec raison que son hypothèse d'un nombre infini d'êtres primitifs, et, nous pouvons ajouter de leur mélange infini, soit un obstacle insurmontable à la connaissance (2).

(1) *Cic. qu. acad.*, I, 13.

(2) *Phys.*, I, 4. On pourrait dire en faveur d'Anaxagore : la conception de l'ἄπειρον n'est pour lui que l'indéfini, et

Si enfin l'on compare la méthode d'Anaxagore avec celle des physiciens qui le précédèrent, on ne peut se dissimuler qu'elle est beaucoup plus sévère, quoiqu'elle ne soit pas exempte d'un grand nombre de suppositions sans fondement. La réduction de tout le système au principe de la doctrine mécanique de la nature, l'effort fait pour démontrer la composition et la divisibilité infinie des choses observables, et même l'immobilité du composé en lui-même, l'aperçu clair de l'enchaînement universel, et de l'individualité infinie des élémens, l'opposition ferme et profonde qu'il établit, entre la masse mobile et l'esprit moteur, témoignent d'un progrès sensible dans l'art de la dialectique; et certainement Anaxagore méritait bien d'être distingué des autres philosophes, non seulement parce qu'il posa la cause rationnelle des phénomènes de la nature, mais encore par ses efforts pour rester fidèle à la raison dans les recherches scientifiques(1).

CHAPITRE IX.

Archelaüs le physicien.

Ce philosophe passe généralement, et avec vraisemblance, pour le disciple d'Anaxagore (2). On le croit plutôt Athénien que Milésien (3). La tradition le fait enseigner

---

qu'elle ne doit représenter qu'un très grand nombre, un nombre innombrable pour nous ; mais s'il fallait entendre par là le continu de l'infini, Anaxagore l'aurait pris lui-même dans le sens strict.

(1) *Arist. met.*, I, 3.

(2) *Diog. L.*, II, 16 ; *Simplicius phys.*, fol. 6 b.

(3) La plupart des écrivains le disent Athénien. De ce nombre est Simplicius, sur le témoignage duquel je fais beaucoup de fond, parce qu'il semble s'être appuyé lui-même de celui de Théophraste. *Diog. L.*, II., le dit Milésien.

la philosophie d'abord à Lampsaque, ensuite à Athènes (1). Il est douteux, malgré le grand nombre des témoignages subséquens (2), qu'il ait été connu personnellement de Socrate; et s'il l'a été, c'est la preuve la plus certaine du peu d'importance de sa doctrine, puisque ni Xénophon, ni Platon, ni Aristote ne parlent de lui (3). Les renseignemens sur sa vie sont excessivement peu nombreux. Même incertitude sur sa doctrine; à tel point qu'il est difficile d'en dire quelque chose de certain et qui lui soit propre.

On dit qu'à la vérité il chercha à présenter quelques idées à lui propres sur l'origine du monde et sur le reste des choses, mais qu'il reconnaissait les mêmes principes primitifs qu'Anaxagore (4). D'autres versions sur les principes de la nature, qu'Archelaüs aurait admis, ne s'accordent point avec la précédente. Toutefois ces versions pourraient être résultées d'un malentendu (5). Il semble en effet qu'Archelaüs, loin d'avoir affermi la nouvelle doctrine d'Anaxagore touchant l'opposition entre l'esprit moteur et les germes primitifs mis en mouvement, ait plutôt considéré l'esprit comme un mélange primitif (6): erreur à laquelle prêtait bien du reste la doctrine d'Anaxagore, qui ne distinguait pas d'une manière assez nette l'esprit de l'âme animale; ce qui a pu donner naissance à

---

(1) *Euseb. præp. ev.*, X, 14.

(2) *Diog. L.*, II; *Simpl.*, II, et d'autres.

(3) La source des traditions postérieures sur la philophie d'Archelaüs semble être l'ouvrage de Théophraste sur sa doctrine (*Diog. L.*, V, 42), puisqu'on ne cite ici nulle part des extraits du livre d'Archelaüs, quoiqu'il soit vraisemblable cependant qu'il écrivit.

(4) *Simpl. phys.*, fol. 7 a; *de cœlo*, fol. 148 b; *August. de civ. D.*, VIII, 2.

(5) *Plut. de plac. phil.*, I, 3; *Stob. ecl.*, I, p. 56, 298; *Orig. phil.*, 9; *Diog. L.*, II; *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 359.

(6) *Orig.*, II. Οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μίγμα.

la tradition que l'air était pour lui le principe de la nature (1), comme si l'esprit n'avait été pour lui qu'une sorte d'air.

Pour ce qui est de sa doctrine physique, nous ne trouvons de remarquable que la manière dont il opère la séparation des élémens, et dont il rattache à cette séparation la naissance des animaux et des hommes. Ces deux points dogmatiques laissent apercevoir entre sa doctrine et celle d'Anaxagore et d'Anaximandre une communauté d'idées frappante. Il enseigne que dans le commencement le feu et l'eau se séparèrent, et que, par l'action du feu sur l'eau, la terre forma une masse d'abord fangeuse, mais qu'elle devint de plus en plus ferme par la suite; que l'air résulta de l'eau par le mouvement, et qu'ainsi la terre était soutenue par l'air, et l'air par le feu (2). Il rattache à la formation de la terre celle des animaux. Une fois que la terre eut acquis une certaine consistance par l'action de la chaleur, le règne animal se forma du mélange de la chaleur avec la terre froide et humide. Il y eut différentes espèces d'animaux, chaque animal différait des autres, et cependant tous avaient le même aliment; car ils vivaient

---

(1) *Plut.*, *Stob.*, *Sext. Emp.*, ll, ll. Si c'est là-dessus, et sur ce qui va suivre, qu'un critique fonde son opinion (*Annales de Heidelberg*, 1824, p. 199) qu'Archelaüs était revenu à l'intuition de la nature des anciens Ioniens, je ne contesterai point la vraisemblance de cette opinion; mais je dois remarquer que d'après *Orig.*, l. l., et *Diog. L.*, II, 17, l'air est pour Archelaüs quelque chose qui se forme plus tard.

(2) *Diog. L.*, II, 16. Ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρόν. 17. Τηκόμενον (πηγνύμενόν?) φησι τὸ ὕδωρ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ, καθὸ μὲν εἰς πυρῶδες (τυρῶδες suivant toute vraisemblance) συνίσταται, ποιεῖν γῆν, καθὸ δὲ περιῤῥεῖ, ἀέρα γεννᾷν· ὅθεν ἡ μὲν ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς του πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται. *Orig.*, l. l. Ἀποκρίνασθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν.

de la vase dans laquelle ils étaient nés et que la terre leur fournissait comme un lait nourrissant. Dans le principe leur vie fut cependant de courte durée, et ce ne fut que plus tard qu'ils purent se reproduire entre eux. Les hommes furent séparés du reste des animaux, et se donnèrent des maîtres et des lois, créèrent les arts, bâtirent des villes et se procurèrent toutes les autres choses nécessaires à la vie humaine ; tous les animaux étaient cependant doués également d'un esprit et d'un corps pour l'usage de cet esprit ; mais chez les uns il était plus lent, et chez les autres plus prompt (1).

Tout ce que l'on connaît de la doctrine d'Archelaüs sur la morale pouvait se rattacher à la manière dont il concevait la formation insensible de l'homme (2). Cependant le sens de ce que nous en savons est très douteux. Son principe est exprimé par la formule suivante : Le juste et l'injuste ne sont point de la nature, mais de la loi ou de la convention (3). Or, si l'on fait attention qu'Archelaüs était contemporain des sophistes, on sera peut-être disposé à donner à cette formule un sens sophistique, qui détruirait toute moralité. Mais, considérant son point de vue mécanique de la nature, on pourrait donner à cette formule un sens moins choquant. Suivant ce point de vue,

---

(1) *Orig.*, l. l. Περὶ δὲ ζώων φησίν, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κατὰ μέρος (l. κάτω μέρει), ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ ἀνόμοια, πάντα τὴν αὐτην δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα· ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια. Ὕστερον δὲ αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνέστη καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. Νουν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζώοις ὁμοίως· χρήσασθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῷ σώματι ὁμοίως (au lieu de τῶν σωμάτων ὅσῳ), τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως.

(2) *Diog. L.*, II, 16; *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 14.

(3) *Diog. L.*, l. l. Καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

tout dans ce monde observable était le résultat de la séparation des élémens ; mais rien de ce qui semble naître ne provenait de la nature, qui ne créait rien. Il pouvait de même considérer la distribution (νομὸς) des principes primitifs par l'esprit, comme l'origine du bien et du mal dans le monde (1). On trouverait donc ici un témoignage que l'école d'Anaxagore avait conçu l'esprit comme un agent ayant un but moral, puisqu'il s'efforce de rendre plus tranchée l'opposition entre le bien et le mal.

L'activité de l'école d'Anaxagore semble être morte avec Archelaüs ; mais pas cependant à tel point qu'il ne se soit pas conservé, çà et là, des opinions semblables touchant la nature (2). Mais la philosophie ionienne exerça une influence immédiate sur les sophistes, dont nous ne devons exposer les doctrines qu'après avoir étudié les idées philosophiques, qui se sont développées à la même époque parallèlement à la philosophie ionienne dans d'autres branches du peuple grec.

La doctrine mécanique de la nature que nous trouvons dans les opinions d'Anaximandre, d'Anaxagore et d'Archélaüs s'accorde assez bien avec l'observation du chan-

---

(1) Pour ne pas trouver cette explication forcée, il faut se rappeler le sens que les mots νόμος et φύσις avaient chez les premiers mécanistes. C'est dans ce sens qu'Anaximandre cherche l'ἀδικία dans l'inégale distribution, qu'Empédocle nie la φύσις en général (*Plut. adv. col.*, 10), et que Démocrite enseigna que par la νόμος seule il y a du doux et de l'amer, du chaud et du froid, de la couleur, c'est-à-dire en général toutes les qualités sensibles (*Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 135 ; *Galen de elem. sec. Hipp.*, I, 2, *ed. Chart.*). Dans cette doctrine νόμος ne veut pas dire loi, mais seulement convergence des systèmes corporels dans leur mouvement.

(2) On attribue à Eudore, contemporain de Platon, une opinion semblable. *Arist. met.*, I, 7. Aristote parle aussi quelque fois des Anaxagoréens.

gement des phénomènes par le changement des combinaisons chimiques et mécaniques, et s'applique mieux sous ce rapport à l'expérience que la doctrine dynamique La représentation mathématique du plein de l'espace par l'étendue réelle, et celle du plein du temps par les mouvemens dans l'espace, a eu certainement une grande influence sur la doctrine mécanique de la nature, mais elle se lie aussi aux pensées spéculatives, en tant qu'elle apprend à chercher le vrai immuable dans le phénomène; et, quoiqu'elle soit ici tombée dans l'erreur de penser que l'immuable peut se représenter sensiblement dans l'espace, elle est cependant plus propre que la doctrine dynamique à attirer l'attention sur la manière dont les qualités sensibles, sous lesquelles les choses nous apparaissent, peuvent leur être médiatement attribuées. Nous en avons une preuve évidente dans ce que disait Anaxagore, que la neige est noire. De ce point de vue mécanique résultait donc très naturellement la distinction entre le corps inerte de sa nature, mais qui est susceptible de mouvemens, et l'esprit, principe moteur dans la nature. De là un grand progrès, ainsi qu'on l'a déjà observé. La doctrine mécanique ne pouvait pas conduire au delà de cette distinction; car toute tentative pour expliquer la contrariété que cette opposition engendre dans la nature, sort de la sphère de cette doctrine, puisqu'une telle tentative conduirait à ramener toute espèce de vérité, soit à l'esprit moteur, soit au corps mû; et de ces deux théories, l'une devait dépasser la physique, et l'autre conduire à la négation de la philosophie. Il ne faut pas croire qu'il eût été possible dans cette doctrine de faire encore un progrès par rapport aux principes du mouvement, en faisant voir que, non seulement quelques qualités sensibles, mais que toutes les qualités de cette espèce, sous lesquelles nous apparaissent les choses, n'en expriment point immédiatement la véritable nature; car on n'aurait pu chercher cette nature que dans la seule étendue abstraite, c'est-à-dire, dans

la forme géométrique, ou dans un caractère supra-sensible; et, dans les deux cas, on serait également sorti de la sphère de la physique. Ainsi le développement de la physique mécanique reçut son complément naturel et s'acheva avec la doctrine d'Anaxagore et de ses disciples. Nous voyons dans cette doctrine, comme dans d'autres parties de l'histoire de la philosophie, comment de grandes erreurs ont pu à elles seules faire avancer la connaissance philosophique. Il ne faut pas oublier non plus que l'idée de l'activité intellectuelle ne pouvait pas sortir, par la physique, du vague dans lequel Anaxagore l'avait conçue. C'est ce que nous voyons par l'effort que fait Archelaüs pour déterminer les idées de bien et de mal; car, quelque explication que l'on donne de sa doctrine, son opinion tend toujours à faire résulter le bien et le mal des décrets des hommes, ou à donner à ces conceptions un sens purement physique. Dans cette sphère d'investigations essentiellement physiques, on devait être satisfait d'avoir rencontré l'idée de l'esprit; on se trouvait évidemment par le fait sur le seuil pour sortir de la physique.

LIVRE QUATRIÈME.

DEUXIÈME DIVISION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AVANT SOCRATE. — PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE.

CHAPITRE PREMIER.

PYTHAGORE ET LES PYTHAGORICIENS.

A peu près dans le même temps que la philosophie ionienne commençait à se développer dans l'Asie-Mineure, parut aussi une philosophie dans les colonies grecques en Italie. Ces colonies furent en très grande partie fondées par les Achéens et par les Doriens; et quoiqu'elles manquassent d'un point central politique, elles avaient néanmoins beaucoup de rapports entre elles, ainsi que leur obscure histoire le prouve. Elles eurent aussi un commerce actif avec les Grecs de la Sicile, leurs voisins. L'élément dorique semble avoir dominé dans ces contrées; du moins la langue inclinait au dorisme, sans préjudice du génie de la localité. Les législations célèbres de Zaleucus et de Charondas, la poésie et l'éloquence qui brillèrent surtout en Sicile, et la formation d'une école spéciale de médecine à Crotone, prouvent que l'activité intellectuelle se manifesta de bonne heure dans ces colonies grecques. Le grand nombre de vainqueurs aux jeux olympiques que virent naître ces heureuses contrées témoigne de la prospérité de leurs habitans; mais bientôt l'aisance amena le luxe et la mollesse à sa suite.

Or il est très remarquable que, dans ces colonies, la philosophie ne se forma pas d'abord de la pensée indigène, mais qu'elle emprunta le fond étranger de l'Ionie, et qu'ensuite, aussitôt que la première impulsion fut don-

née, il se trouva un grand nombre de partisans et d'admirateurs parmi les naturels du pays. Cette marche est conforme à celle du développement philosophique grec. Nous parlerons d'abord de la philosophie qui se répandit dans les cités doriennes et achéennes, parce qu'elle semble non seulement avoir précédé chronologiquement la philosophie d'Élée, colonie ionienne, mais encore parce qu'elle a un rapport plus intime avec la philosophie ionienne que celle d'Élée. Ceci doit paraître surprenant à ceux qui croient pouvoir conclure avec certitude de la communauté d'origine à la communauté de la façon de penser; et cependant la chose est ainsi : l'homme, en général, porte en lui une foule de manières de sentir, et, suivant que les rapports de la vie changent, d'autres faces de la pensée se manifestent.

Un Grec d'Ionie, Pythagore, né à Samos dans la 49e olympiade (1), un sage, issu des Pélasges tyrrhéniens (2), se fixa à Crotone, colonie achéenne. La vie de cet homme célèbre est enveloppée de ténèbres mythiques plus que celle d'aucun autre philosophe ancien; et les récits fabuleux dont il a été l'objet sont presque aussi anciens que l'histoire (3).

On ne s'explique pas trop pourquoi les écrivains postérieurs nous ont transmis tant de détails circonstanciés sur sa destinée et ses actions, détails, du reste, remplis de fables et d'anecdotes, tandis qu'ils nous ont si peu appris sur son caractère (4). Cependant toutes les traditions nous

---

(1) *Clément. Alex. Strom.*, I, p. 309, Cf.; *Diod. Sic.*, XII, 10.

(2) D'après Aristoxène, Aristarque, Théopompe, Cléanthe. *Clém. Alex. Strom.*, I, p. 300; *Diog. L.*, VIII, 1; *Porphyr. vita Pythag.*, I.

(3) *Herodot.*, IV, 96.

(4) *Porphyrii vita Pythagoræ; Jamblichus de vita Pythagoræ; Diog. L.*, VIII, 1, 50; *Phot. bibl. cod.*, CCLIX, I,

autorisent à croire que Pythagore était un homme qui possédait des connaissances extraordinaires (1). Nous pouvons jusqu'à un certain point juger des objets de ses investigations, quoique nous ne puissions pas bien saisir l'étendue de ses connaissances. Pythagore est mis au nombre des fondateurs les plus distingués des sciences mathématiques (2); tradition confirmée d'ailleurs par la direction de l'école pythagoricienne, et à laquelle se rapporte ce qu'on dit de lui, qu'il détermina la mesure et la pesanteur des choses (3), qu'il découvrit les rapports des sons musicaux (4), et fit faire des progrès à l'astronomie (5). Néanmoins tout cela devient plus vraisemblable, si nous considérons la marche du développement scientifique dans l'école de Pythagore, que si nous consultons les témoignages particuliers. C'est en vertu du même principe que nous sommes porté à croire que Pythagore fit quelques essais en médecine (6); essais, du reste, qui semblent s'être bornés aux effets de la musique sur le cœur de l'homme (7). Et, si nous observons que ses efforts avaient

---

contient peu de chose sur la vie de Pythagore, et ce qu'il dit sur la doctrine des pythagoriciens est assez insignifiant.

(1) *Herodot.*, IV, 95. Καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ. *Heracl. ap. Diog. L.*, IX, I, attribue à Pythagore la πολυμαθίην, et *Diog. L.*, VIII, 6, dit de lui : Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀντρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

(2) *Cic. de Nat. Deor.*, III, 36; *Plut. Symp.*, VIII, 2, 4; *non posse suav. vivi. sec. Ep.* 11; *Diog. L.*, I, 25; VIII, 11, 12; *Porphyr.*, *V. P.* 36.

(3) *Aristox. ap. Diog. L.*, VIII, 14.

(4) *Porphyr. in Ptolem. harm.*, p. 213; *Diog. L.*, VIII, 12; *Boeth. de Mus.*, 10, 11.

(5) *Diog. L.*, VIII, 14; *Plin. Hist. nat.*, II, 8.

(6) *Diog. L.*, VIII, 12; *Plin. Hist. nat.*, II, 8; *Cels. de medic.*, I, *Præf.*; Cf., III, 4.

(7) *Porph.*, *V. P.* 30, 33; *Jambl.*, *V. P.* 164, 243.

pour objet l'éducation morale de l'homme (1), et que la gymnastique était regardée comme une partie essentielle de l'éducation chez les Grecs en général, et particulièrement par les pythagoriciens, il n'est pas invraisemblable non plus qu'il ait posé certains principes pour la gymnastique, ou qu'il en ait fait connaître l'importance générale pour la vie morale (2).

Mais toutes ces connaissances et tous ces talens semblent moins propres à révéler la partie la plus intéressante de sa vie, que le cercle traditionnel qui fut tracé autour de lui. Tous les récits fabuleux et historiques qui ont été faits sur son compte, nous présentent Pythagore comme un thaumaturge, comme un homme saint, et qui enseignait une science divine. Déjà son berceau est entouré de prodiges: les uns le disent fils d'Apollon, d'autres fils de Mercure; à sa naissance, il brilla d'une lueur divine; on lui vit, dit-on, une cuisse d'or; Abaris, le Scythe, vint le voir, porté sur une flèche d'or; il fut aperçu dans plusieurs endroits à la fois en même temps; les animaux obéissaient à sa voix; le dieu d'un fleuve lui parla; Mercure l'avait doué de la faculté de se rappeler toute sa vie passée, et lui-même savait réveiller dans autrui cette prodigieuse mémoire; il entendait l'harmonie des sphères, et ses paroles passaient pour l'infaillible vérité. Faut-il donc s'étonner que les Crotoniates l'appelassent l'Apollon hyperboréen (3)! Mais il est clair que toutes ces opinions,

---

(1) *Plat. de Rep.*, X, p. 600.

(2) Il y a, du reste, quelque confusion à craindre dans ce qui a été dit de ses connaissances et de ses exercices gymnastiques et musicaux, puisque Pythagore le philosophe est différent d'un athlète et d'un musicien de ce nom. D'autres hommes célèbres portèrent aussi le même nom. *Diog. L.*, VIII, 46, 47; *Aristox. harm. elem.*, II, p. 36.

(3) *Arist. ap. Aelian. v. h.*, II, p. 26. Je rapporte ce passage parce que c'est un bon témoignage; du reste, tous les autres sont connus.

toutes ces fables ne peuvent avoir eu un seul homme pour objet, qu'autant qu'il s'était attribué lui-même, ou que ceux qui l'entouraient de plus près lui avaient attribué avec la Divinité des rapports plus étroits que ceux des autres hommes. Les témoignages de l'antiquité ne sont pas équivoques à cet égard. Nous ne rappellerons que le plus ancien, celui d'Hérodote, qui parle d'un culte secret des Pythagoriciens, des orgies pythagoriciennes, et d'un rituel sacré ou formulaire de ce culte (1). Si donc nous trouvons que la science des nombres et la géométrie, la musique et l'astronomie, la médecine même et la gymnastique, à laquelle il faut rattacher l'orchestique, étaient intimement liées chez les pythagoriciens au culte divin, on ne pourra plus douter que le point central de toutes les connaissances des pythagoriciens, et probablement aussi de Pythagore lui-même, ne doive être cherché dans le culte secret établi par Pythagore, culte que ses sectateurs croyaient plus saint que le culte public réglé par l'État.

Il serait curieux de savoir comment un homme aussi étonnant que Pythagore est devenu tel qu'il s'est montré plus tard, et comment il put acquérir de si grands moyens d'influence. Cette curiosité a conduit à beaucoup de conjectures, qui peuvent reposer en partie sur la tradition historique. Mais quand on pense à la multitude de fables auxquelles ont donné cours dans la suite des temps les traditions relatives à Pythagore, et combien au contraire ce que nous savons des plus anciens témoignages à son égard est peu de chose, on doit difficilement espérer de pouvoir distinguer ici le vrai du faux. Les traditions des

---

(1) II, 81, Cf.; *Arist. ap. Jamb.*, *V. P.* 31. Le témoignage de Xénophane (*Diog. L.*, VIII, 36) sur Pythagore lui-même est encore plus ancien; mais il ne peut servir qu'indirectement à notre but.

temps postérieurs sur l'éducation de Pythagore nous mènent si loin, qu'il nous est impossible d'y voir rien de positif. Les maîtres de Pythagore pour la géométrie furent, dit-on, les Egyptiens; pour l'arithmétique, les Phéniciens (1); pour l'astronomie, les Chaldéens; pour les choses saintes et la morale, les mages (2); en sorte que les Grecs n'ont jusqu'ici contribué en rien à le former, et qu'il semble être redevable de toute sa science à l'Orient. D'un autre côté, parmi les savans grecs, deux sagės inconnus, Créophile (3) et Hermodamas (4), et parmi les sept Sages, Bias (5) et Thalès (6), ainsi qu'Anaximandre le physicien (7), et, suivant l'opinion la plus commune, Phérécyde le mythographe (8), passent pour avoir été ses maîtres. De toutes ces opinions, il n'y en a que deux qui méritent quelque considération, celle qui fait Pythagore disciple des prêtres égyptiens, et celle qui lui donne Phérécyde pour maître.

Si l'on fait attention que l'Egypte était pour les anciens Grecs le pays merveilleux par excellence, et que, dans sa civilisation isolée et originale, ce pays devait étonner les Grecs dès qu'ils le connurent, on ne sera point surpris

---

(1) Ceci s'accorde avec la tradition qui donne pour maître à Pythagore le Phénicien Mochus ou Moschus, l'auteur de l'atomisme, suivant Posidonius. Moschus est pris par quelques uns pour Moïse. Ceci s'accorde également avec l'opinion que Pythagore doit avoir eu connaissance de la religion juive.

(2) *Porph.*, *V. P.* 6; *Apulej. flor.*, I, fin. Je ne parle pas d'autres traditions encore.

(3) *Jambl.*, *V. P.* 9.

(4) *Porph.*, *V. P.* 2; *Diog. L.*, VIII, 2.

(5) *Jambl.*, *V. P.* 11.

(6) *Ib.*

(7) *Porph.*, l. l.; *Apulej. flor.*, l. l.

(8) Suivant Andron, Duris et Aristoxène, *Diog. L.*, I, 118, 119; *Cic. de Divin.*, I, 49.

que Pythagore, homme extraordinaire, ait été supposé en rapport avec les Égyptiens. Ce qui confirme cette opinion, c'est la similitude qui existait entre la doctrine de Pythagore sur la métempsycose et plusieurs de ses préceptes ascétiques, comme on les concevait du moins dans les temps postérieurs, et les doctrines et les usages égyptiens. D'où pouvait-on, en effet, les dériver avec plus de bonheur que de l'Egypte? De plus, une tradition passablement ancienne fait voyager Pythagore long-temps et au loin, avant qu'il vienne se fixer à Crotone; et si l'on s'en rapportait aux vraisemblances, il serait difficile de révoquer en doute ces voyages. Ajoutons que Samos était en relation avec l'Egypte, tant par les particuliers qui commerçaient que par les liaisons que le tyran Polycrate y entretenait. Or, la tradition met Pythagore lui-même en relation avec Polycrate. Il est donc bien difficile de nier la vraisemblance que Pythagore ait voyagé en Egypte. Nous n'en pouvons cependant pas conclure qu'il ait été initié aux mystères des prêtres égyptiens (1), puisque, d'une part, les témoignages ne sont pas suffisans, et que, d'autre part, l'organisation de la caste sacerdotale égyptienne rend le fait tout-à-fait invraisemblable. Une connaissance superficielle des opinions et des usages égyptiens suffit pour rendre raison de ce qu'on trouve d'analogue dans la doctrine et les institutions de Pythagore. La géométrie, qu'Hérodote croit avoir été transmise aux Grecs par les Egytiens, était généralement alors dans son enfance; les Grecs sont les prenriers qui lui aient donné une forme scientifique; ils n'ont pu apprendre des Egyptiens qu'un peu de pratique routinière. La doctrine de la métempsycose était publique chez les Egyptiens, et Pythagore n'était pas même dans la nécessité de l'apprendre d'eux (2).

---

(1) *Antiphon. ap. Porph., V. P.* 7, 8; *Jambl., V. P.* 18, 19.

(2) Voyez plus haut, p. 143.

On attribue encore aux pythagoriciens, comme aux Egyptiens, quelques usages relatifs à l'ensevelissement des morts et à l'abstinence de certains alimens ; mais ce sont là des pratiques extérieures qui n'ont aucune influence remarquable sur la formation intérieure de l'homme, et qui ne supposent pas la connaissance des mystères des prêtres. Ajoutons qu'on a controuvé beaucoup de choses à ce sujet dans les temps postérieurs (1). Il n'y a qu'une seule chose à remarquer là-dessus, c'est la manière symbolique de rendre ses pensées, manière qui était commune aux pythagoriciens et aux Egyptiens. Il est de la nature de tout culte, soit public, soit secret, de s'exprimer symboliquement ; seulement le sens symbolique est évident dans le culte public, tandis que, dans le culte secret, il n'est accessible qu'aux initiés. Or, nous avons la symbolique égyptienne et la pythagoricienne ; mais, autant que nous en pouvons juger, il n'y a entre l'une et l'autre qu'une ressemblance très éloignée. Chez les pythagoriciens, les symboles numériques sont prédominans. Ces philosophes ont d'ailleurs certaines règles symboliques de la vie qui portent l'empreinte parfaite de la morale et des usages grecs. Restent donc les symboles géométriques des pythagoriciens, où l'on pourrait chercher une ressemblance éloignée avec les hiéroglyphes égyptiens. Mais si l'on fait attention que les symboles géométriques des pythagoriciens sont intimement liés à leurs symboles numériques, on n'ira pas plus loin dans la recherche de cette prétendue similitude.

Quelques anecdoctes mettent Pythagore en relation avec Phérécyde ; mais le nom de Pythagore y est assez indifférent, et pourrait être remplacé par tout autre. On a voulu particulièrement faire honneur du dogme de la métempsycose à Phérécyde. On a donc à choisir entre Phérécyde et les Egyptiens pour l'emprunt de ce dogme. Du

(1) Voyez plus bas.

reste, nous ne trouvons aucune preuve, et même aucune trace de preuve, que Pythagore ait fait passer dans sa philosophie quoique ce soit des récits mythiques de Phérécyde. Il y a mieux, Aristote attribue à Phérécyde et aux pythagoriciens des opinions diamétralement opposées sur l'origine des choses (1).

Nous voyons donc qu'aucune des traditions relatives à l'instruction de Pythagore n'en indique l'origine avec quelque vraisemblance historique. Nous pourrons donc considérer Pythagore comme principal maître de lui-même, et comme le résultat du grand mouvement scientifique de son époque. En appréciant l'influence de son siècle sur lui, on s'explique suffisamment comment, par ses seuls efforts, il a pu devenir tel que nous le connaissons, c'est-à-dire, un homme qui a exercé une grande influence sur les connaissances scientifiques et sur les sentimens moraux de ses contemporains et de la postérité. Déjà les élémens des sciences mathématiques s'étaient formés parmi les Grecs; l'observation astronomique s'y était ajoutée ainsi que le problème de l'origine et de l'importance cosmique des astres; la musique et la gymnastique étaient employées comme moyens de former l'esprit et le cœur. Les gnomes des poètes et des sages proclamaient des maximes de conduite, et la contemplation religieuse des choses était encore vivante parmi le peuple et pouvait devenir beaucoup plus pure qu'elle n'était alors. En trouvant dans cette tendance religieuse le centre des pensées et des recherches de Pythagore, on se sent difficilement porté à croire que sa philosophie ait été exotique; car les vains efforts qui furent faits pour saisir le saint d'une manière mystérieuse, dans cette période de la civilisation du peuple grec, soit avant, soit après

---

(1) *Met.*, I, 7; *Ap. Stob. ecl.*, I, p. 380; Cf., *Diog. L.*, I, 119; *Arist. met.*, XIV, 4; Cf., XII, 7.

Pythagore, démontrent évidemment que l'esprit grec se suffisait parfaitement pour se livrer à de pareilles contemplations : qu'on se rappelle seulement ici Épiménide et Empédocle. Aussi trouvons-nous que la tradition fait dériver les idées religieuses de Pythagore de sources grecques ; car, outre que sa doctrine ésotérique a été souvent rapportée à la doctrine orphique, on le fait aussi voyager en Crète, où il est initié aux mystères de la grotte d'Ida (1). On raconte aussi qu'il reçut de Thémistocléia, prêtresse de Delphes, la plupart de ses principes moraux, qui se rapportaient à la religion, c'est-à-dire sa doctrine ascétique (2). On peut d'ailleurs présumer que Pythagore put avoir reçu de ses ancêtres, pélasges tyrrhéniens, une tradition sacrée qu'il ne développa que d'une manière conforme à ses vues.

Le mot orgie, qu'Hérodote emploie en parlant des assemblées des pythagoriciens, ne permet pas de douter que Pythagore n'ait exposé ses vues religieuses dans une doctrine secrète ; mais on nous assure expressément et d'une manière fort croyable, que les pythagoriciens avaient pour principe de ne pas faire connaître toutes choses à tous (3). Ces orgies semblent aussi s'être répandues dans la Grèce proprement dite ; du moins Hérodote en parle comme d'une chose généralement connue ; mais c'est surtout dans la Grande-Grèce qu'elles ont été le plus répandues. C'est pourquoi différentes traditions, dont il est difficile de distinguer la plus vraisemblable, attribuent à Pythagore une grande influence dans les colonies italiennes. Il est assez avéré qu'il passa de Samos à Crotone ;

---

(1) *Jambl.*, *V. P.* 25 ; *Porphyr.*, *V. P.* 17 ; *Diog. L.* ; VIII, 3.

(2) *Aristoxen. ap. Diog. L.*, VIII, 8, 21 ; *Porphyr.*, *V. P.* 41.

(3) *Aristox. ap. Diog. L.*, VIII, 15 ; *Arist. ap. Jambl.*, *V. P.* 31.

ce qui doit avoir eu lieu dans sa quarantième année (1). Nous ne rapporterons pas les récits merveilleux qui ont été faits sur son passage à Crotone, sur le culte qu'il y trouva établi, sur la prompte révolution morale qu'il passe pour y avoir opérée. Nous remarquerons seulement qu'il organisa, suivant des traditions superstitieuses, un genre de vie particulier parmi ceux qui s'attachèrent à lui (2). Ce genre de vie, qui se perpétua parmi les sectateurs de Pythagore, et qui est considéré avec raison comme une vie privée, fait voir aussi que toutes les traditions postérieures qui attribuent à Pythagore lui-même une réforme dans l'organisation civile, non seulement à Crotone, mais encore dans les autres villes d'Italie, exagèrent, bien qu'on ne puisse pas nier pour cela que Pythagore n'ait pu aussi inculquer à ses sectateurs des principes politiques qui pouvaient avoir pour objet éloigné un changement de constitution civile. On raconte du moins beaucoup de choses sur les principes politiques des pythagoriciens (3), qui, dit-on, avaient une tendance à l'aristocratie (4). Si l'on considère quelle fut plus tard la destinée des pythagoriciens, on trouvera ces deux faits vraisemblables. C'est d'ailleurs ce que fait présumer encore la liaison intime de l'ancienne religion avec la politique dans les orgies pythagoriciennes. Seulement, il ne faut pas croire que les mystères des pythagoriciens fussent exclusivement politiques ; les traditions les plus vraisemblables nous autorisent au contraire à chercher le centre de vie de la communauté pythagoricienne dans une doctrine religieuse secrète.

---

(1) *Aristox. ap. Porphyr.*, *V. P.* 9.

(2) *Plat. de rep.*, X, p. 600.

(3) *Varro ap. August. de ordine*, II, 54 ; *Posidon. ap. Senec. ep.*, 90.

(4) *Diog. L.*, VIII, 3 ; *Jambl.*, *V. P.* 257.

sorte de science ont déjà été indiqués en parlant des connaissances de Pythagore. Nous avons dit, en passant, que le sentiment religieux pouvait être considéré comme le fil qui unit tous les dogmes de Pythagore, mais que les principaux objets de l'étude scientifique étaient les mathématiques et la musique; que ces deux sciences rayonnaient tellement dans tous les aperçus scientifiques des pythagoriciens, qu'on peut dire avec raison que les mathématiques et la musique étaient le lien de toutes leurs opinions. Or, comme il est très naturel que des recherches philosophiques s'unissent au sentiment religieux, dès qu'il est susceptible d'un mouvement scientifique, aussi devons-nous présumer qu'il y avait déjà dans Pythagore lui-même un certain développement philosophique. Du reste, nous devons avouer ici notre incertitude; nous ne pouvons pas juger de ce que Pythagore a fait en philosophie, puisque ceux des anciens qui parlent le plus et avec le plus de critique des doctrines des philosophes qui les ont précédés, Platon et Aristote, ne disent pas qu'il ait traité des questions de philosophie; et que les renseignemens des écrivains postérieurs à ces deux philosophes méritent peu d'attention, puisqu'ils attribuent tout ce qu'enseignaient les pythagoriciens à Pythagore lui-même. Tout ce que nous pouvons présumer seulement, c'est que le premier germe de connaissance philosophique, qui fut plus tard fécondé parmi les disciples de Pythagore, avait déjà été conçu par lui-même.

On a pensé aussi que la division de la communauté pythagoricienne se rapportait à la transmission de la philosophie, en sorte que certaines doctrines n'étaient enseignées qu'aux ésotériques, et certaines autres aux exotériques, tandis qu'on ne faisait part à aucune personne étrangère à l'institut de la doctrine philosophique. C'est à quoi se rapportent plusieurs traditions qui parlent d'adeptes chassés pour cause d'indiscrétion, et de la destinée malheureuse de ceux qui révélaient la doctrine commune. Si

maintenant nous remarquons qu'il est, à la vérité, question, dans les anciens témoignages, des mystères des pythagoriciens, mais non pas de mystères philosophiques (1), tandis que les écrivains postérieurs, amis des mystères, même dans la science, parlent d'une philosophie secrète des pythagoriciens, chacun reconnaîtra la source impure de la tradition. Ce qui se rattachait intimement à la doctrine religieuse des pythagoriciens devait bien être tenu secret; mais, au contraire, il n'y avait aucune raison de tenir secret ce qui pouvait être exposé librement et d'une manière intelligible pour tout le monde, comme quelque chose de purement scientifique. Or, il est naturel qu'à mesure que la philosophie se développa parmi les pythagoriciens, sa physionomie scientifique ait brillé d'un jour plus pur. Dans les premiers temps, au contraire, elle se perdait dans les sources de son origine, dans les traditions et les maximes religieuses, et par conséquent elle était tenue plus secrète dans l'intérieur de la communauté. C'est ce que confirment les traditions qui nous représentent Pythagore et ses premiers disciples comme n'ayant rien écrit (2) qui ait pu faire connaître au

(1) Aristoxène observe seulement en général qu'il y avait des secrets parmi les pythagoriciens (*Diog. L.*, VIII, 15). Aristote, dit *Jambl.*, *V. P.* 31, a cru que ce qu'il y avait de plus secret chez les pythagoriciens, c'est qu'il y a trois espèces d'êtres raisonnables : les dieux, les hommes, et une espèce moyenne à laquelle appartenait Pythagore, ce que personne ne prendra pour de la philosophie. Ce que Platon, *Phæd.*, p. 62, dit avoir été secret, a plus de rapport à la philosophie, quoique ce ne soit qu'une forme mythique, et qu'on ne peut pas même attribuer sûrement aux pythagoriciens. Cf. *Cratyle*, p. 400.

(2) *Plut. de Alex. fort.*, I, 4; *Porphyr.*, *V. P.* 57; *Diog. L.*, I, 16; VIII, 15; *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, V, 6; *Jambl.*, *V. P.* 199. Tous les écrits qui ont été attribués à Pythagore et aux anciens pythagoriciens sont apocryphes; je n'en excepte

public leurs doctrines, et qui nous attestent qu'un long temps s'écoula avant que les doctrines pythagoriciennes se répandissent en Grèce.

C'est ce que confirme la destinée de l'institut pythagoricien. Les pythagoriciens, à ce qu'on nous dit, car nous ne pouvons garantir tous ces récits, avaient acquis une grande influence sur les affaires politiques de Crotone, et avaient établi une forme de gouvernement presque aristocratique. Leur influence doit même s'être étendue sur les autres colonies grecques en Italie, à Sybaris, à Métapont, à Locres, à Tarente, et avoir été particulièrement hostile à la tyrannie. Or, à cette époque, un certain Thélis s'éleva à la tyrannie à Sybaris, et les aristocrates, ses ennemis, s'enfuirent à Crotone. Et comme il demanda leur extradition, et que les Crotoniates la lui refusèrent d'après les instances de Pythagore, une guerre s'alluma entre ces deux cités voisines. Les Crotoniates, sous le commandement du pythagoricien Milon, vainquirent les Sybarites, puissans mais efféminés, et détruisirent leur ville. Cet évènement fut cependant funeste aux pythagoriciens, car il s'éleva une dispute, à l'occasion du partage du butin fait sur les Sybarites, entre les pythagoriciens et le parti populaire, dont le chef Cylon, qui, dit-on, n'avait pas été admis dans la communauté des pythagoriciens, à cause de ses mœurs déréglées, attaqua, dans une émeute, les pythagoriciens réunis dans la maison de Milon, où la plupart d'entre eux périrent. Pythagore lui-même échappa, dit-on, à ce danger, et s'enfuit dans d'autres villes d'Italie. Mais, comme la persécution contre les pythagoriciens s'étendit jusque dans ces cités, il trouva enfin la mort à Méta-

---

que des écrits mystagogiques qui semblent avoir été en usage de bonne heure au profit de superstitions de toute espèce. Quelques uns de ces écrits datent peut-être des premiers temps de la société pythagoricienne. Comp. *Diog. L.*, VIII, 7; *c. not. Menag.*

pont (1). Après sa mort, les Grecs d'Italie l'eurent en grande vénération (2), et l'on montrait encore à Cicéron le lieu même où l'on croyait que Pythagore avait succombé à Métapont (3).

La persécution contre les pythagoriciens occasiona un grand mouvement dans les États d'Italie. Les maisons de réunion des pythagoriciens furent incendiées; les citoyens les plus distingués furent bannis jusqu'à ce que les partis se réconciliassent par la médiation des Achéens, et que la forme du gouvernement achéen, c'est-à-dire la démocratie, fût introduite (4). Nous pouvons vraisemblablement considérer cette persécution qu'essuyèrent les pythagoriciens, ainsi que leurs principes politiques, comme la cause de l'apparition d'un grand nombre d'entre eux dans la Grèce proprement dite. D'autres cependant restèrent en Italie, et y eurent la plupart une grande influence politique.

Nous avons plusieurs traditions sur la propagation de l'école pythagoricienne (5), mais qui sont évidemment controuvées. L'histoire des pythagoriciens semble s'être obscurcie aussitôt après Pythagore, par les persécutions auxquelles ils furent en butte. Aussi trouvons-nous une liste de pythagoriciens qui donne à cette école une extension incroyale; car beaucoup d'hommes ont été appelés pythagoriciens qui n'avaient jamais eu avec ces philoso-

---

(1) *Diod. Sic.*, XII, 9; *Plut. de gen. Socr.*, 13; *De repugn. Stoic.*, 37; *Porphyr.*, *V. P.* 56; *Jambl.*, *V. P.* 255.

(2) *Arist. Rhet.*, II, 23; *Justin.*, XX, 4; *Porphyr.*, *V. P.* 4; *Jambl. V. P.* 170.

(3) *Cic. de fin.*, V, 2.

(4) *Polyb.*, II, 39. Polybe dit expressément dans le chapitre qui précède que la forme du gouvernement des Achéens était démocratique.

(5) *Jambl.*, *V. P.* 265, 266; *Diog. L.*, I, 15.

phes la moindre relation. Qu'à une époque bien plus récente, et même déjà long-temps auparavant (1), on ait attribué à l'école de Pythagore une trop grande sphère d'activité, c'est ce qu'on peut expliquer par trois raisons principales : d'abord par l'effort que faisaient les pythagoriciens pour accumuler tous les genres d'honneurs sur leur institut; ensuite par la confusion qu'on a faite de ceux qui prenaient part aux orgies pythagoriciennes avec ceux qui s'adonnaient à la philosophie de Pythagore; enfin, parce qu'on disait dans le même sens, philosophe italien et philosophe pythagoricien. Il est à croire que peu de temps avant la naissance de Jésus-Christ, époque où croissait le zèle pour la philosophie mystérieuse et miraculeuse, qu'on appelait aussi philosophie pythagoricienne, il se composa un grand nombre d'ouvrages qui nous sont parvenus en tout ou en partie, et qui portent mal à propos le nom d'anciens pythagoriciens. La critique moderne a fait voir, ou fortifié dans la croyance, que les écrits attribués à Timée et à Archytas ne sont pas authentiques, et que l'ouvrage sur la nature du monde, attribué à Ocellus de Lucanie, ne peut en tout cas provenir d'un pythagoricien. Beaucoup de fragmens qu'on prétend être d'Archytas, et tous ceux attribués à Brontinus, à Euryphamus et à d'autres pythagoriciens des temps anciens, sont évidemment supposés. On peut démontrer de plus qu'Alcméon, médecin crotoniate, contemporain de Pythagore, et dont plusieurs opinions nous ont été conservées, ne doit pas être mis au nombre des pythagoriciens, pas plus qu'Hippasus, Ecphante, Empédocle et Eudoxe, ne font partie de la série du développement philosophique que nous avons désigné sous le nom d'école pythagoricienne. C'est ce qu'il serait très facile de faire voir, si nous avions encore les écrits d'Aristote sur et contre les pythagoriciens, et particulièrement Archytas. Mais, en comparant

(1) *Herodot.*, IV, 95.

les prétendus ouvrages et fragmens des pythagoriciens avec ce qu'Aristote a dit dans ses remarques détachées sur la doctrine pythagorienne, il ne peut pas rester le moindre doute sur la conclusion de notre jugement (1).

Ce n'est que vers le temps de Socrate que la tradition relative aux pythagoriciens commence à présenter quelque certitude historique. Cette certitude s'attache particulièrement à quatre ou cinq hommes, à Philolaüs, Lysis, Clinias, Euryte et Archytas. Aristote parle de trois d'entre eux, de Philolaüs, d'Euryte et d'Archytas (2), et le premier et le dernier sont même bien historiquement reconnus. Nous savons de Lysis qu'il vécut à Thèbes, et qu'il fut le maître d'Epaminondas (3); et si ce que l'on dit de Clinias est peu certain, il est du moins fort vraisemblable. On peut dire sur l'époque où vivaient ces philosophes, que Philolaüs fut à Thèbes le maître de Simmias et de Cèbes, avant qu'ils ne vinssent à Athènes auprès de Socrate (4); que Lysis fut, peu de temps après, le précepteur d'Epaminondas; et que peu après encore, Archytas fut contemporain de Denis le jeune et de Platon. Le temps où vécurent les autres se détermine d'après ces données, car tous eurent entre eux certains rapports. Je suis encore porté à donner quelque créance à la tradition qui nous dit que Philolaüs, Clinias, Euryte, et d'autres encore, furent disciples d'Arésas, qui avait appris la philo-

(1) Les bornes de cet ouvrage ne nous permettent pas d'entrer dans ces débats critiques; on peut les lire dans mon Histoire de la philosophie pythagoricienne.

(2) *Met.*, VIII, 2; XIV, 5; *Probl.*, XVI, 9; *Rhet.*, III, 11; *Eth. Eud.*, II, 8; Cf. *Theophr. met.*, 3; *Diog.*, V, 25.

(3) *Corn. Nep. Epam.*, 2; *Plut. de gen. Socr.*, 13.

(4) *Plat. Phæd.*, p. 61. Bœckh (doctrine de Philolaüs le pythagoricien d'après les fragmens de son ouvrage, p. 5) place en conséquence Philolaüs entre la 70ᵉ et la 95ᵉ olympiade.

sophie pythagoricienne en Italie (1). En conséquence de cette opinion, la culture de la doctrine que nous appelons pythagoricienne serait plus ancienne d'une génération, sans qu'on doive nier cependant que les premiers rudimens de cette philosophie aient déjà existé auparavant, dans l'institut pythagoricien. Toutefois, cette philosophie ne nous est connue que dans l'état où nous l'ont transmise Philolaüs, Euryte et Archytas. Car, quoiqu'il existe un fragment sous le nom d'Arésas (2), on doit cependant le réputer non authentique, quant au contenu. D'ailleurs, on ne nous dit point qu'Arésas ait écrit quelque chose ; il y a plus, c'est qu'il existe une ancienne tradition, qui paraît assez bien fondée, et qui donne Philolaüs et ses contemporains comme ayant les premiers écrit quelque chose sur la philosophie pythagoricienne (3). Des cinq philosophes mentionnés plus haut, Lysis et Clinias semblent n'avoir rien écrit pour le public (4). On peut dire la même chose d'Euryte, puisqu'un ancien témoignage ne nous parle de sa doctrine qu'en la mettant dans la bouche d'Archytas (5). Au contraire, nous avons de Philolaüs des fragmens dont Bœckh a démontré l'authenticité. On ne

---

(1) *Jambl.*, *V. P.* 266. Cette tradition est sans doute corrompue (V. *Bœckh Philolaüs*, p. 13); mais elle se distingue sensiblement des autres récits fabuleux sur la succession des pythagoriciens; c'est pourquoi elle me semble mériter quelque confiance. *Plut. de gen. Socr.*, l. l., pense que le pythagoricien Arcésus n'est pas autre qu'Arésas.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 846.

(3) Voy. *Bœckh Philol.*, p. 16 s.

(4) Quelques uns des fragmens attribués à Clinias sont très douteux.

(5) *Theophr.*, l. l. Des écrivains postérieurs, à la vérité, nous donnent comme étant de lui des fragmens; *Stob. ecl.*, I, p. 210, où cependant on lit Eurysus; et *Syrian. ad Arist. met.*, fol. 118 *a*, où le nom est également altéré.

peut pas douter non plus qu'Archytas n'ait laissé plusieurs ouvrages, quoiqu'on lui ait attribué plusieurs écrits qui ne sont pas de lui. Nous présenterons comme doctrine pythagoricienne tout ce que Platon et Aristote disent de la doctrine de ces philosophes et de quelques autres dont les noms sont moins connus.

Ces pythagoriciens nous sont en général représentés comme des hommes honorables, qui aspiraient à une conduite parfaite. Leur influence considérable sur les mœurs et la science de leur temps est surtout remarquable dans ce qu'on raconte d'Archytas. Cependant l'obscurité de leur histoire peut se conclure de l'impossibilité où l'on se trouve de rien dire de suivi touchant Archytas, homme d'état célèbre, et qui fut aussi un savant très distingué. Nous devons en accuser particulièrement l'oubli dans lequel tombèrent les colonies italiennes. Cet homme, le plus célèbre citoyen de Tarente, sa patrie, qui fut six ou sept fois stratège, qui ne fut jamais vaincu, qui eut toute la confiance de ses concitoyens et la mérita, qui se faisait remarquer par l'empire qu'il avait sur lui-même et par la pureté de ses mœurs, et qui, à la prudence que lui donnait la connaissance des hommes, joignait la candeur affectueuse d'un enfant, et une telle simplicité de mœurs, qu'il vivait dans sa maison en véritable père de famille (1); cet homme, dis-je, trouva encore le temps, malgré ses occupations domestiques et civiles, de faire les découvertes scientifiques les plus importantes, et de composer en outre un grand nombre d'écrits. Ses découvertes regardent particulièrement les mathématiques et les sciences qui s'y rattachent (2); il s'occupa non seulement de la mécanique

---

(1) Les anecdotes d'où est tirée cette esquisse, et qu'on trouve dans Plutarque, Elien, Diogène de Laerte, Athénée et autres, portent la plupart un caractère particulier qui en garantit la vérité.

(2) *Diog. L.* VIII, 83; *Vitruv.*, IX, 3.

théorétique, mais encore de la mécanique pratique (1), et les découvertes qu'il fit dans cette science font présumer qu'elle avait déjà fait de grands progrès. Il créa sur la musique une théorie estimée de tous les savans musiciens qui sont venus après lui (2). Il écrivit aussi sur l'agriculture (3). On rapporte encore beaucoup de choses de ses doctrines philosophiques, mais il est à craindre cependant que ce ne soit là qu'une erreur, où des écrivains postérieurs peuvent être tombés en suivant des écrits supposés, car les fragmens philosophiques qui lui sont attribués sont presque tous inauthentiques (4).

La patrie des pythagoriciens que nous avons mentionnés en dernier lieu, et les cités où ils ont vécu, nous ont laissé des renseignemens sur la propagation de la philosophie pythagoricienne dans ses derniers temps. Philolaüs, au rapport de plusieurs, était Tarentin; il était Crotoniate, suivant Diogène de Laërte. On a déjà dit précédemment qu'il avait enseigné à Thèbes; il paraît cependant n'y être resté qu'assez peu de temps (5); et, suivant une tradition qui ne manque pas de vraisemblance, il aurait vécu à Héraclée dans la Lucanie (6). Clinias était aussi Tarentin, et vécut également à Héraclée. Euryte, né à Crotone ou à Tarente, vécut à Métapont. Archytas passa sa vie à Tarente. On a déjà dit que Lysis était Tarentin, et qu'il enseigna à Thèbes; mais il doit avoir habité le Péloponèse auparavant (7). Les derniers pythagoriciens, dont on

---

(1) *Diog. L.*, l. l.; *Arist. probl.*, XVI, 10; *Polit.*, VIII, 6; *Gell.*, X, 12.

(2) *Ptolem. harm.*, I, 5, 13; *Boeth. de mus.*, V, 16.

(3) *Varro de re rust.*, I, 1.; *Colum.*, I, 1.

(4) Voy. mon Histoire de la philosophie pythagoricienne, p. 67.

(5) *Plat. Phæd.*, p. 61.

(6) *Jambl.*, *V. P.* 266; *Plut. de gen. Socr.*, 13.

(7) *Jambl.*, *V. P.* 250.

parle, sont Xénophile de Chalcis en Thrace, Phanton, Echécrate, Dioclès et Polymnaste, qui avaient pour patrie commune Phlionte. Aristoxène, qui fut disciple d'Aristote, doit avoir connu ces derniers pythagoriciens (1); d'où il est vraisemblable qu'ils ont habité la Grèce proprement dite.

Nous devons distinguer soigneusement ces pythagoriciens d'autres soi-disant tels, qui introduisirent en Grèce des usages superstitieux et une prétendue science magique. Il existe des témoignages d'un pareil abus des orgies pythagoriciennes; et, quoique nous ne puissions pas tout réputer abusif, au moins la plupart de ces orgies peuvent être regardées comme telles. Ces témoignages, il est vrai, ne sont pas très anciens, puisqu'ils datent du temps de Cicéron (2). Mais si nous faisons attention qu'en général à cette époque, la superstition commençait à circuler publiquement, que les usages et les réunions secrètes des pythagoriciens étaient favorables à la plus grossière superstition, qu'un germe de cette superstition devait tout naturellement se trouver dans les pratiques religieuses des pythagoriciens, et que l'on rencontre de bonne heure plusieurs traces de la décadence de l'école de Pythagore (3); nous n'hésiterons pas à supposer que déjà, parmi les anciens pythagoriciens, il y avait des hommes qui cherchaient à tirer profit de la superstition du peuple par des artifices mensongers (4). Il n'est pas invraisemblable non plus que

(1) *Diog. L.*, VIII, 46; *Jambl.*, *V. P.* 251.

(2) Auparavant, il n'est ordinairement question que des mystères orphiques.

(3) Telles sont les vertus attribuées aux symboles numériques, et le cynisme des pythagoricieus suivans. *Athen.*, IV, p. 161 et suiv.; *Diog. L.*, VIII, 37, 38, d'après les comiques.

(4) Nous avons pour nous le jugement d'un très habile homme en cette matière (Voy. *Lobeck de pythagoreorum sententiis mysticis diss.*, II, p. 8). Il faut lire les dissertations de cet au-

les prétendus écrits des premiers pythagoriciens, tels que les discours sacrés, le récit d'une descente aux enfers, à l'occasion desquels on cherchait déjà du temps d'Auguste à établir qu'ils n'avaient point Pythagore pour auteur, mais d'anciens pythagoriciens, tels que Cercops et Brontinus (1); il n'est pas invraisemblable, dis-je, que tous ces écrits aient eu déjà pour objet de répandre et de fortifier la superstition. Quoique les opinions des pythagoriciens nous soient transmises par d'anciens écrivains, on n'en doit pas moins faire attention si ces pythagoriciens étaient des philosophes, ou s'ils n'étaient que des jongleurs religieux comme ceux dont nous venons de parler (2).

Comme nous pensons que les développemens philosophiques de l'école pythagoricienne avaient reçu leur impulsion de Pythagore lui-même, et que l'esprit philosophique s'était maintenu jusqu'à Archytas, nous devons supposer aussi qu'il y eut une série de perfectionnemens philosophiques parmi les pythagoriciens. Mais comme les premiers pythagoriciens jusquà Philolaüs, n'ont vraisemblablement pas écrit, nous connaissons moins les commencemens de cette philosophie que ses derniers résultats. Autre chose maintenant est de savoir si, dans l'école pythagoricienne comme dans celle d'Ionie, il ne s'est pas développé des aperçus totalement différens quant à leur principe, et si, parconséquent, nous n'enten-

---

teur, particulièrement celle *de Orphei ætate*, pour se convaincre combien sont éloignés de la vérité ceux qui pourraient considérer la superstition secrète des pythagoriciens comme étrangère aux Grecs.

(1) Voy. sur ces écrits *Diog. L.*, VIII, 7, c. *not. Men.* Aristophane jouait déjà sur la κατάβασις εἰς Ἅδου. *Diog. L.*, VIII, 38.

(2) Je serais porté à croire qu'on trouve des traces de ces derniers dans Aristote, *Anal. post.*, II, 11; Cf. *Meteorol.*, II, 9, et *Meteorol.*, I, 8.

dons pas par les mots de philosophie pythagoricienne une doctrine une et systématique, quoique cette philosophie ne puisse peut-être pas se ramener à une même idée dogmatique. Pour répondre à cette question, nous devons reconnaître d'abord qu'on peut distinguer, à la vérité, dans la philosophie de Pythagore, des directions différentes les unes des autres, sans qu'elles soient tellement opposées entre elles, qu'on ne puisse pas les ramener à un point de vue fondamental commun. Alors les pythagoriciens ne peuvent être comparés aux Ioniens, mais aux Eléates, chez lesquels nous trouverons un même principe, mais qui se développe dans différens sens. L'étroite confraternité dans laquelle vivaient les pythagoriciens était très favorable à l'identité des opinions en matière principale. Les traditions qui parlent de pythagoriciens rejetés du sein de la communauté à cause de leur doctrine dissidente ne sont pas absolument invraisemblables; ce qu'il y a de vrai du moins, c'est que les pythagoriciens tenaient à la pureté de leur doctrine; fait essentiellement démontré d'ailleurs par l'expresse distinction que l'on faisait des interprétations hétérodoxes des théories numériques pythagoriciennes, et du véritable pythagorisme (1). Cependant on s'est prévalu de l'autorité d'Aristote pour prouver sans raison, à mon avis, que plusieurs principes généraux différens avaient régné parmi les pythagoriciens (2). Il est

---

(1) Ici se rapporte la doctrine d'Hippasus. (Voy. *Jambl. in Nicom.*, p. 11; *V. P.* 81; *Villois. anecd.*, II, p. 216; *Syrian. in Arist. met.*, XII, fol. 71 b, 85 b; *Simpl. phys.*, fol. 104 b, et la doctrine d'Ecphante; *Orig. phil.*, 15; *Stob. ecl. phys.*, I, p. 308, 448, 496.

(2) Brandis, sur la théorie numérique des pythagoriciens et des platoniciens, dans le Musée du Rhin, 2e année, p. 210; Hoffmeister, dans la Bibliothèque Critique pour les écoles et les institutions, 1828, n° 51.

bien vrai qu'Aristote a dit quelquefois que des pythagoriciens avaient été de telle et telle opinion ; mais il ne s'exprime de la sorte que lorsqu'il s'agit de choses indifférentes (1) ; ou s'il se sert de ces expressions en parlant d'une doctrine principale (2), on voit bien que, puisqu'il attribue d'ailleurs cette doctrine aux pythagoriciens sans distinction, il ne parle alors que des pythagoriciens philosophes reconnus, et qu'il reconnaissait lui-même, en les distinguant des autres, qui, à tort ou à raison, étaient aussi appelés pythagoriciens. C'est autre chose encore lorsqu'Aristote attribue une doctrine pythagoricienne très remarquable à quelques pythagoriciens seulement, qui se distinguent très nettement de ceux qui enseignaient une doctrine différente (3). Nous trouverions dans ce dernier cas une raison suffisante de distinguer soigneusement différentes sortes de pythagoriciens, si cette doctrine, expressément déclarée n'être pas celle des pythagoriciens en général, était autre chose qu'une extension plus grande de celle même que reconnaissaient tous les autres pythagoriciens sur les principes contraires qui régissent le monde. Mais comme cette doctrine n'est, en réalité, différente de la doctrine universellement reconnue qu'en apparence, nous admettrons seulement qu'elle n'eut vraisemblablement une forme déterminée que dans des temps bien postérieurs à son origine. Si l'on fait attention à l'ensemble des expressions d'Aristote, lorsqu'il parle de la philosophie des pythagoriciens, d'Aristote qui est le guide le plus sûr dans la recherche de la doctrine pythagoricienne, on trouve clairement qu'il considère cette doctrine comme une doctrine une, qu'il oppose nettement soit à la philosophie ionienne et éléatique, soit à la philosophie platonicienne, et dans laquelle il reconnaît d'ail-

---

(1) *Meteor.*, I, 6, 8; *de Anim.*, I, 2; *de Sensu et sensil.*, 5.

(2) *De cœlo*, III, 1.

(3) *Met.*, I, 5.

leurs, comme il est naturel, différens degrés de perfectionnement et différens aspects sous lesquels on peut l'envisager. Ceci est d'autant plus certain qu'Aristote fait moins d'exception, qu'il parle moins de tel ou tel pythagoricien en particulier. Il semble donc, en général, que la connaissance que les anciens avaient de la philosophie pythagoricienne était fondée principalement sur les écrits de Philolaüs et d'Archytas. Encore ne parle-t-on que rarement de la doctrine d'Archytas, et de tous les pythagoriciens Philolaüs est le seul qui se présente avec un caractère personnel. Il est donc impossible de suivre historiquement les différentes phases et les directions diverses de la philosophie pythagoricienne.

CHAPITRE II.

DOCTRINES DES PYTHAGORICIENS.

Si, dans l'exposition de cette doctrine, nous nous en rapportons principalement à Aristote et aux écrivains anciens, ainsi qu'aux fragmens des écrits pythagoriciens, et si nous ne faisons usage des traditions subséquentes qu'avec une extrême circonspection, personne de ceux qui connaissent ces traditions n'en sera surpris; car outre l'inexactitude ordinaire qui règne dans ce que les écrivains postérieurs à J-C. rapportent de la doctrine pythagoricienne, on y trouve une confusion des points de vue les plus opposés, confusion qui résulte, d'une part, de ce que ces écrivains étaient induits en erreur par des écrits supposés, et de ce qu'ils confondaient, d'autre part, avec l'ancien pythagorisme la doctrine des nouveaux pythagoriciens, qui n'a de commun avec le pythagorisme que la forme extérieure en quelques points. Il y a sans doute quelque difficulté à distinguer des traditions modernes, ce qui appartient ou n'appartient pas aux doctrines pythagori-

ciennes ; mais une autre difficulté, peut-être plus grande encore, c'est que les pythagoriciens se servaient de signes symboliques, qui sont susceptibles de plusieurs interprétations différentes, parce que le symbole ne correspond jamais parfaitement aux choses signifiées. Nous trouvons par conséquent qu'ils employaient dans différens sens un seul et même signe, et ce n'est pas toujours chose facile de découvrir quel sens ils donnaient à un mot dans telle ou telle formule.

Déjà la formule qui leur servait à exprimer la proposition principale de leur doctrine. Le nombre est l'essence (οὐσία) ou le principe primitif (ἀρχή) de toutes choses, ne peut être pris que dans un sens symbolique. Il est question de savoir ce qu'ils entendaient par le nombre, en tant qu'il est conçu comme principe primitif des choses. Il est clair qu'ils partaient, dans cette doctrine, du point de vue mathématique, par conséquent de la forme et non de la matière du monde sensible. Aussi Aristote dérivait-il la doctrine des pythagoriciens de leur prédilection pour les mathématiques. Ils commençaient par étudier cette science, et l'approfondissaient même, puisqu'ils considéraient en même temps les nombres comme principes de l'essence mathématique. Nous pouvons donc regarder la science des nombres chez les pythagoriciens comme un de ces moyens de représentation d'idées, dont ils usaient de préférence, sauf, en s'abandonnant à cette prédilection, à employer un grand nombre de comparaisons détournées et de preuves défectueuses, pour confirmer leur opinion. Outre les doctrines pythagoriciennes, on en connaît plusieurs autres qui, par une préoccupation exclusive pour les mathématiques, prétendaient tout ramener au nombre et à la mesure ; ou, qui par une inclination très intime à la nature humaine, soupçonnaient un mystère profond dans les figures et les nombres. Nous savons aussi que tous ont été obligés de recourir, pour confirmer leur doctrine, à toutes sortes d'analogies fantastiques et

vaines. Nous ne devons donc pas nous étonner si Aristote remarque déjà que les pythagoriciens, pour étayer leurs spéculations, avaient établi plusieurs ressemblances entre les nombres et les choses; et que quand les deux termes ne coïncidaient pas, ils ajoutaient çà et là à la réalité (1). Cette espèce de démonstration repose essentiellement sur ce que les pythagoriciens cherchaient à rendre vraisemblable leur doctrine que les nombres sont tout, en faisant remarquer comment un grand nombre de phénomènes se comportent suivant des rapports numériques, par des suppositions arbitraires. Cependant ce n'est pas de l'observation que certains rapports numériques se répètent toujours dans la nature, qu'est sorti ce qu'il y a de philosophique dans leur doctrine.

Mais nous trouvons encore plusieurs autres formules semblables, dans lesquelles la doctrine des pythagoriciens est exprimée par des nombres. Il faut remarquer, avant tout, que tantôt il est dit dans ces formules que les nombres sont le principe des choses, tantôt que c'est le nom-

---

(1) *Arist. met.*, I, 5. Οἱ καλούμενοι Πυθ. τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. Ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες καὶ τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφομοιωθῆναι πᾶσαν, οἱ δὲ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν κτλ. Cf. *Ib.*, c. 6. Brandis, l. l., 212 s., distingue sans nécessité entre la doctrine que les choses sont des ὁμοιώματα des nombres, et celle qu'elles sont des μιμήσει τῶν ἀριθμῶν. Cette doctrine est très ancienne : on trouve dans Philolaüs beaucoup dej eux de cette espèce; mais les écrivains postérieurs les ont sans doute considérablement augmentés.

bre ou même les élémens du nombre. Or, il est clair que toutes ces propositions ne peuvent pas avoir le même sens, mais que le sens de chacune d'elles doit être expliqué d'une manière plus précise.

Nous commencerons par la proposition que le nombre est le principe des choses. Dans les fragmens de l'ouvrage de Philolaüs, il est plusieurs fois question de l'essence du nombre (1); il est naturel de penser qu'il ne s'agit là que du nombre lui-même conçu comme l'un. Mais le nombre, d'après la doctrine des pythagoriciens, est de deux sortes, savoir, le pair et l'impair; il est donc l'unité de ces deux opposés, il est le pair et l'impair. Mais ils disaient aussi que l'un est le pair et l'impair, ce qui nous conduit à ce résultat, que l'unité est simplement l'essence du nombre ou le nombre absolument pris(2). Comme tel, l'unité est aussi

---

(1) Dans le recueil des fragmens de Philolaüs, par Bœckh, nº 18.

(2) *Arist.*, l. l. Θαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον· ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός. — — Οἱ δὲ Πυθ. δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστίν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται· διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων. On voit déjà par ces passages comment Aristote, suivant l'usage des pythagoriciens, met ἄρτιον pour ἄπειρον, πεπερασμένον; ou mieux encore πέρας, pour περιττόν, et aussi pour ἓν, et réciproquement. Il faut remarquer ces expressions. Mais ἀριθμὸς est mis aussi dans le dernier passage pour ἓν, comme le principe de l'opposition entre le pair et l'impair; d'où résulte clairement aussi que, pour les pythagoriciens, l'un joue un double rôle; il indique d'une part l'unité, qui représente en quelque sorte l'impair; d'autre part, l'un, qui est pair et impair. Le raisonnement d'Aristote dans ce dernier passage est celui-ci:

le principe de tous les nombres, et par cette raison est appelée l'*un* premier, dans l'impuissance où l'on est de rien dire de plus sur son origine(1). Et dans ce sens la théorie des nombres des pythagoriciens ne signifie pas autre chose au fond, si ce n'est que tout dérive de l'un primitif, de l'être un qu'ils appelaient aussi Dieu; car, comme disait Philolaüs, Dieu embrasse tout, pourvoit à tout, et n'est qu'un (2). Personne ne trouvera rien d'essentiel à ce que les pythagoriciens appelassent l'un primitif, le nombre par excellence; mais on ne peut nier cependant que quelque chose d'essentiel ne pût s'y rattacher.

Nous trouvons la même pensée que nous donnons pour fondement à la théorie pythagoricienne des nombres, exprimée encore par d'autres formules. Philolaüs disait,

---

Ce dont l'unité et l'infinité peuvent être affirmées n'est autre chose que l'un et l'infini, quant à son essence : or, on peut affirmer de tout l'unité et l'infinité; donc tout n'est autre chose que l'un et l'infini. De plus, l'un et l'infini, ou l'impair et le pair en général constituent le nombre; donc tout est nombre. Ce qui suit sert encore à prouver ce qui a été dit dans le texte : *Philol. ap. Stob.*, I, p. 456; *Bœckh*, n° 2. Ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. L'ἓν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων dans Aristote ne signifie pas ce qui est provenu de deux, mais ce qui se compose de deux.

(1) *Arist. met.*, XIII, 6. Ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν. — Ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. Cf. *Ib.*, XIV, 3; *Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm.*, p. 109; *Bœckh*, n° 19. Ἓν ἀρχὰ πάντων. Brandis, a. l. l., *obs.* 60, pense que dans les passages cités d'Aristote il est question de l'un étendu comme dérivé; mais alors Aristote n'aurait pas pu dire que les pythagoriciens ne faisaient point dériver l'unité. Cette opinion est suffisamment réfutée par les mots : ἐκεῖνοι δ' ἔχοντα μέγεθος.

(2) *Phil. de mundi opif.*, p. 24. Ἐντὶ γάρ φησιν ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ἐών. (Voy. *Bœckh*, *n*° 19.)

que le nombre est le lien suprême de l'éternelle durée des choses cosmiques, que ce lien est créateur de lui-même (1). Une autre espèce de doctrine qui trouve l'essence du nombre dans la décade, fait mille efforts pour établir cette thèse. Puisque, dit-on, l'unité est regardée par les pythagoriciens comme le principe de la multiplicité, tout nombre est pour eux fondé sur la décade, suivant le système décadaire ; la décade et l'unité étaient donc regardées par eux comme le symbole du principe de toutes choses. Ils enseignaient donc de la décade qu'elle comprend tout nombre, qu'elle contient en elle-même toute nature, celle du pair et de l'impair, celle du mouvement et du repos, du bien et du mal (2); que l'œuvre et l'essence du nombre doivent être appréciées par la vertu propre à la décade, car elle est grande, elle fait et accomplit tout, elle est le principe et le guide de la vie divine et céleste, comme de la vie humaine (3). Les pythagoriciens n'étaient pas moins féconds sur l'essence du nombre dans le symbole de la tétrade, qui est, suivant eux, la source et la racine de la nature éternellement habile (4); ils pouvaient entendre par la grande tétrade la somme des quatre premiers nombres, par conséquent dix, ou la somme des quatre premiers nombres pairs, et des quatre premiers nombres

---

(1) *Jambl. ad Nic. arithm.*, p. 11; *Syrian. in Arist. met.*, fol. 71 b, 85 b; *Bæckh*, n° 19.

(2) *Theon. Smyrn. Plat. math.*, I, 49.

(3) *Philol. ap. Stob. ecl.*, I, p. 8; *Bæckh*, n° 18. Θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ αριθμῶ καττὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ Θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμών.

(4) Le jurement de Pythagore, l'inventeur de la tétractys, est connu. *Carm. aur.*, V, 47; *Jambl.*, *V*, *P*. 162.

Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν,
Παγὰν ἀεννάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

impairs, par conséquent le nombre 36 (1); car l'essentiel n'est pas dans le symbole, mais dans ce dont il est le signe. Enfin ils appelaient aussi la triade le nombre de tout, parce qu'il a un commencement, un milieu et une fin(2). Mais il est indubitable que tous ces symboles expriment une seule et même chose, savoir, qu'une unité, qui contient en même temps la multiplicité, est le principe de toutes choses; c'est cette unité qui est représentée par l'un premier, par la décade, par la tétractys, ou par la triade.

Or, dans la nature ou l'essence du nombre, ou dans l'un primitif, sont contenus tous les autres nombres, et par conséquent aussi les élémens des nombres, ainsi que les élémens du monde entier et de toute la nature. Les élémens des nombres sont le pair et l'impair; c'est pourquoi l'un premier est aussi le pair-impair. Ce que les pythagoriciens cherchaient à démontrer par leur méthode symbolique parfois vicieuse, en disant que l'un ajouté au pair produit l'impair, et qu'ajouté à l'impair il produit le pair(3). Quelques pythagoriciens avaient dressé une table de conceptions opposées, représentant les premiers élémens de la nature ou de l'univers, table qu'Aristote expose de la manière suivante:

La limite et le non-limité,
L'impair et le pair,
L'un et le multiple,
Le droit et le gauche,
Le mâle et la femelle,

(1) *Plut. de Isid. et Os.*, 75; *De anim. procr.*, 30.
(2) *Arist. de cœlo*, I, 1.
(3) *Arist. ap. Theon. Smyrn.*, I, 5. Les pythagoriciens prenaient cependant les expressions, nombres pairs-impairs, et impairs-pairs, dans un autre sens encore. (V. *Nicom. inst. arithm.*, I, 9, 10.)

Ce qui est en repos et ce qui est en mouvement,
La ligne droite et la ligne courbe,
La lumière et les ténèbres,
Le bien et le mal,
Le quarré et le quadrilatère long (1).

Il ne faut cependant pas croire que les pythagoriciens aient classé dans cette série d'idées opposées tous les élémens dont la nature se compose suivant eux; car il est évident qu'elle a été close d'après un principe de détermination étranger, c'est-à-dire, d'après l'opinion que le nombre dix est le nombre parfait, car ces catégories sont au nombre de dix. Il semble donc qu'un grand nombre de choses qui étaient cependant d'une grande importance pour la contemplation des contraires dans le monde, aux yeux même des pythagoriciens qui avaient dressé la table de ces catégories, y ont été omises. On est étonné aussi à l'inspection de cette table que, parmi les contraires catégoriques du monde, se trouve ce que les pythagoriciens regardaient cependant comme le principe de tous les contraires, savoir, l'un auquel on oppose la multiplicité

(1) *Arist. met.*, I, 5. Ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν, εἶναι γὰρ κατὰ συστοιχίαν λεγομένας πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες. Il résulte de ce qu'Aristote n'attribue à ceux des pythagoriciens qu'il regarde comme les auteurs de cette table, aucune doctrine différente de celle professée par les autres, et de ce qu'il affecte (*Eth. Nic.*, I, 4; II, 5) aux pythagoriciens en général la série des conceptions opposées, qu'il a voulu dire ici simplement que les pythagoriciens qui avaient dressé cette table ne différaient pas des autres pythagoriciens dans toute leur doctrine; mais, puisqu'il n'attribue la table qu'à quelques uns, c'est que ceux-là seulement avaient donné la liste des élémens dans une table spéciale.

comme n'y étant pas contenue. Ceci nous conduit à remarquer que les pythagoriciens ne prenaient pas toujours la conception de l'un et celle de principe dans le même sens, mais dans deux sens différens; entendant quelquefois par premier et dernier principe, celui qui est au-dessus de toute opposition et qui renferme toutes les oppositions; mais d'autres fois voulant aussi indiquer par là l'un des principes subordonnés, dérivés et en opposition à autre chose (1). Partant de là, nous ne pouvons douter que les nombres opposés ne doivent avoir un sens différent; car, puisque le premier principe a son correspondant parmi les principes opposés et dérivés des choses, il devait être naturellement considéré comme quelque chose de plus parfait et qui tient plus du divin que son opposé. Nous trouvons donc en général dans toute la série des contraires que, pour les pythagoriciens, le contraire qui est le premier exprimé indique toujours quelque chose de plus beau et de meilleur, tandis que l'opposé exprimé en second lieu indique quelque chose de moins digne et de moins parfait. De là vient que les anciens appelaient la

(1) C'est ce que distingue très bien Simplicius d'après Eudore. *Simpl. phys.*, fol. 39 a. Γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε· κατὰ τὸν ἀνωτάτο λόγον φατέον, τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν των πάντων λέγειν· κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ χύσιν· ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει· διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαί, ὥσπερ τὸ ἕν. Καί πάλιν· διό φησι καὶ κατὰ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένων, τοῦτο δὲ εἶναι τον ὑπεράνω Θεόν. Καὶ λοιπὸν ἀκριβολογούμενος ὁ Εὔδωρος ἀρχὴν μὲν αὐτοὶς τὸ ἓν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι φησίν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν αὐτοὺς προσαγορεύειν· λέγει γάρ· φημὶ τοίνυν, τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα

première série, la série du bien (1), et la seconde série, la série du mal (2). Certainement aussi que le principe qui sert de base à cette disposition de la table catégorique est la pensée obscure que la seconde série n'indique toujours que quelque chose de négatif, ce qui fait qu'Aristote appelle privatifs les principes qui s'y trouvent exprimés (3). La table des contraires signifie donc alors que tout dans le monde résulte du parfait et de l'imparfait.

Une chose digne de remarque encore, c'est que les pythagoriciens ne voulaient pas dire, par cette table des contraires, que le monde soit composé de vingt élémens; loin de là, tous les composés compris dans la table ne sont autre chose que le signe diversifié d'un seul et même contraire. C'est ce que disent expressément les anciens (4), et ce que nous voyons aussi en ce que, la limite, le non-limité et l'un d'une part; le nombre impair et le nombre pair d'autre part, sont constamment pris les uns pour les autres (5), comme on le voit dans tous les contraires qui nous sont un peu mieux connus; ainsi, pour eux, l'un est aussi la limite et le nombre impair, le repos, la lumière et le bien; comme l'opposé de l'unité a également pour contraires les opposés de ces différentes choses. Il est clair qu'on ne pouvait pas compléter cette équation de tant

---

[illegible], καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεσθαι τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστόν, ἄῤῥεν, περιττόν, δεξιόν, φῶς· τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, ἀριστερόν, σκότος.

(1) *Arist. Eth. Nic.*, I, 4.

(2) *Eudor.*, l. l.

(3) *Phys.*, III, 2. Τῆς δὲ ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι. Eudème, et d'après les interprètes d'Aristote, avait déjà rapporté cela aux pythagoriciens. *Simpl. ad. l. l.*, fol. 98.

(4) *Eudor.*, l. l.

(5) *Arist. met.*, I, 5, 7; XIV, 4; *Phys.*, III, 5.

d'idées si différentes sans commettre quelque confusion ; mais, en considérant la série des contraires, nous devons nous rappeler que, dans cette table, le caractère symbolique général de l'expression pythagoricienne ne s'est pas démenti.

Ce que les pythagoriciens appelaient l'un, et qui était pour eux le principe de tout nombre et de toutes choses, le pair-impair, et qu'ils plaçaient parmi les principes dérivés ou élémens des choses, semble donc encore avoir un sens plus profond. Car ils voulaient bien faire entendre par là que le principe de toutes choses pénètre même dans l'opposition des phénomènes, et ne peut absolument point se séparer de ce qui sert à former le monde quant à sa diversité, de telle sorte néanmoins que ce principe reste la source de la perfection et de la véritable essence des choses. C'est ce qui résulte déjà de ce qu'Aristote dit, sans distinction, que le nombre ou l'un est le principe et même l'essence des choses ; ce qui est confirmé encore par ce que Philolaüs dit du nombre comme essence des choses : « L'essence des choses, qui est éternelle, et la nature en soi, ne peuvent être connues que de la Divinité et non des hommes ; et si nous n'en connaissons que l'ombre, encore cette connaissance imparfaite ne serait-elle pas possible s'il n'y avait pas d'essence dans les choses, tant limitantes que non limitées, qui constituent le monde (1). » Philolaüs dit aussi quelque chose de semblable du nombre dix et de la nature du monde, affirmant que rien ne pourrait être connu sans lui ; mais qu'il met tout en rapport avec l'âme, lui rend

(1) *Stob. ecl.*, I, p. 458 ; *Bœckh*, n° 4. Ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷον τ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.

connaissable tout ce qui peut l'être, et établit ainsi une sorte de parenté entre les deux termes générateurs de la connaissance; à tel point qu'on peut aisément reconnaître la nature et la vertu du nombre, non seulement dans les choses qui émanent des génies et des dieux, mais encore dans tous les ouvrages des hommes, dans tous leurs discours, dans toutes les œuvres de l'art et dans la musique (1). Ce qui démontre que le divin, ou le premier principe de toutes choses, était pour les pythagoriciens quelque chose de répandu dans tout l'univers, mais qu'en même temps ils jugeaient inconnaissable en soi, parce qu'il ne fait que se révéler dans les phénomènes cosmiques; mettant en harmonie toutes choses, en les appropriant les unes aux autres et les rendant ainsi connaissables. Le nombre semble aussi être comme la source de toute existence et même de toute vérité dans les choses: car, comme le dit Philolaüs, l'erreur ne participe en rien du nombre; elle lui est hostile et odieuse, tandis que la vérité en est l'alliée naturelle (2).

Cicéron expose d'une manière un peu moderne l'ensemble de ces pensées, envisagées du point de vue qui

---

(1) *Stob. ecl.*, I, p. 10; *Bœckh*, n° 18. Je cite seulement ce qui me semble le plus important. Ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.

(2) *L.*, *l.* Ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῶ τᾶ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾶ τῶ ἀριθμῶ γενεᾶ. Brandis, II, 1, a très bien vu que ces passages et d'autres semblables révèlent l'inclination qui guidait les pythagoriciens dans leur philosophie, et comment cette inclination pouvait les conduire à chercher dans les mathématiques les principes de toutes les sciences. Seulement, ces mathématiques n'étaient pas pures, comme nous les entendons; mais elles étaient mêlées de pensées philosophiques, comme Brandis le remarque lui-même; et la séparation des pensées philosophiques qui se

nous occupe ici, en disant que Dieu est pour les pythagoriciens l'esprit qui est répandu partout dans la nature des choses, et dont nos âmes tirent leur origine(1).

Mais si cependant les pythagoriciens admettaient aussi un principe de l'imparfait dans le non-limité que Philolaüs appelle aussi la nature irrationnelle et sans jugement, et dans laquelle il fait résider le mensonge et l'envie (2); et si nous nous rappelons qu'ils ramenaient le principe opposé à un premier être, représenté symboliquement par l'un considéré comme principe de tous les nombres, et qui est le pair-impair; nous devrons regarder alors le premier principe de toutes choses, selon la manière de voir de ces philosophes, non seulement comme la source du parfait, mais encore comme celle de l'imparfait. Mais comme ils admettaient aussi que les principes dérivés ou secondaires des choses sont déjà contenus dans le premier principe, ils devaient admettre en même temps que l'un, dans le premier principe, est non seulement le parfait, mais encore l'imparfait. Ce point de vue, qui nous permet de jeter un regard profond dans leur doctrine, autorise Aristote à dire d'eux qu'ils admettaient que le plus beau et le meilleur n'est pas le principe(3), lorsqu'il com-

---

sont mêlées aux premiers traités de mathématiques de la doctrine des pythagoriciens, est par conséquent un problème à résoudre dans l'histoire de la philosophie.

(1) *De Nat. Deor.*, I, 11. *Pythagoras, qui censuit (deum) animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur. Sext. Emp. adv. Math.*, IX, 127; *Plut. de pl. ph.*, I, 7; *Philol. ap. Stob. ecl.*, I, 420. Εἷς (κόσμος) ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.

(2) *Ap. Stob.*, I, p. 10. Τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί.

(3) *Met.*, XII, 7. Ὅσοι δὲ παραλαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθ. καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι. Cf. *Ib.*, XIV,

paré cette doctrine avec l'hypothèse que tout est sorti d'un élément primitif. Théophraste ne s'exprime pas très différemment non plus sur ce point de la doctrine des pythagoriciens. Puisque, dit-il, le principe de la diversité contient, pour les pythagoriciens, le non limité, le désordonné, et tout ce qui n'a aucune forme, et que la nature du tout en participe plus ou moins, ceux qui faisaient de Dieu la cause première, ne pouvaient pas admettre en même temps qu'il conduit tout à la perfection absolue, mais seulement à toute la perfection possible relativement; peut-être même qu'il ne le veut pas, par la raison que

4, 5. Reinhold, *Essai d'explication de la métaphysique pythagoricienne*, p. 61, s., et A. Wendt, *Annales critiques de Berlin*, 1828, p. 372, pensent différemment. Nous nous occuperons plus tard de quelques uns de leurs principes; nous nous contenterons maintenant de ne parler que du passage en question, qui est parfaitement clair. Que Reinhold embarrassé ait recours à une interprétation tout-à-fait mal fondée, c'est ce qui m'a moins étonné que de voir Wendt tomber d'accord avec lui. Ils prêtent aux pythagoriciens une opposition entre le δυνάμει ὂν et l'ἐνεργείᾳ ὂν, dont jusqu'ici on avait toujours cru trouver l'emploi philosophique pour la première fois dans Aristote. Je suis peu jaloux de cette découverte. Mais ils auraient pu aller plus loin encore s'ils avaient connu les passages parallèles, *Met.*, XIV, que j'ai remarqués; car ils y auraient trouvé que les anciens mythologues avaient recours à cette opposition, et reconnaissaient que la souveraineté de la Nuit et d'Uranus, ou du Chaos, ou de l'Océan, est antérieure à celle de Jupiter, quant à la possibilité seulement, mais non quant à la réalité. Reinhold nous fait remarquer très à propos aussi que « lorsque Aristote fait de la polémique dans sa métaphysique contre les idées dogmatiques des anciens philosophes, il fait attention seulement à la détermination ontologique de ces idées, et non à leurs représentations théologiques. » P. 59. C'est dommage seulement qu'il n'ait pas lu une ligne plus haut le passage cité, il aurait remarqué que là même il est question de Dieu.

tout être qui résulte des contraires et qui ne subsiste que par les contraires est destiné à périr (1). Ce passage fait voir d'une manière claire comment la considération, que tout provient du parfait et de l'imparfait, devait réagir sur l'idée du premier principe, puisque ce principe paraît limité dans son exertion, quelque hypothèse qu'on fasse, c'est-à-dire que l'on suppose que l'imparfait est sans lui ou qu'il en est créé. Le bien n'est donc pas primitivement ; mais, comme l'animal ou la plante, il doit naître du germe. Mais comment cette évolution pourrait-elle s'opérer autrement que par l'intervention de l'unité même dans la formation du monde, et parce que l'essence du nombre est le principe des nombres?

Mais toutes ces explications sur le premier principe ne font pas voir clairement pourquoi les pythagoriciens appelaient le premier principe nombre, un-premier, ou pair-impair; car il aurait tout aussi bien pu s'appeler le mâle-femelle, comme ils l'ont dit du reste (2), ou le bien-mal, ou l'être absolu, ou de toute autre manière. Car on pouvait exprimer par différentes formules l'unité du principe d'où procède la diversité des choses ; seulement le choix ne pouvait dépendre que de la manière dont on concevait l'essence des choses sorties de ce principe (3). Si les re-

---

(1) Le passage très corrompu porte, *Met.*, 9 : Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγ. μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός· ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα, ὡς εἰπεῖν, ἀμορφία κατ' αὐτήν· ὅλως δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, ἀλλ' οἷον ἰσομοιρεῖν; ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας. Διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι, τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐ δσον ἐνδέχεται· τάχα δ' οὔτ' ἂν προέλοιτ', εἴπερ, ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν, ἐξ ἐναντίων γε καὶ ἐναντίοις οὖσαν.

(2) *Theol. arithm.*, I, p. 7.

(3) Dans ce qui a été cité jusqu'ici, il n'y a au fond pas d'é-

l'espace, que les pythagoriciens appelaient unités (1). Aristote dit, à la vérité, sans nommer expressément les pythagoriciens, mais en les indiquant suffisamment par la place qu'il leur donne avant Platon et les platoniciens : « Mais quelques uns semblent croire que les limites des corps, comme la surface, la ligne, le point et l'unité, soient des substances et même plus que le corps et le solide (2). » C'est ce que d'autres expliquent d'une manière un peu plus circonstanciée. Les pythagoriciens, disent-ils, regardaient les nombres comme principes des choses, parce que le premier et le non-composé leur semblent être principe; mais le premier des corps était les surfaces, le premier des surfaces les lignes, et le premier des lignes les points, qu'ils appelaient unités, lesquels étaient absolument simples et ne supposaient rien au-delà d'eux; or, comme les unités étaient des nombres, les nombres devaient donc être les principes des choses (3). Nous voyons que cette théorie des nombres prétend expliquer

---

(1) *Arist. de cœlo*, III, 1.

(2) *Met.*, VII, 2. Δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. Cf. *Ib.*, III, 5; XIV, 3; *De cœlo*, l. l.

(3) *Alex. Aphrod. in Ar. de prim. phil.*, I, fol. 10 b.; *Ap. Brandis, de perditis Arist. libris*, p. 30. Ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθ. ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι. Τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει, ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμαί, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα, αὐτοὶ δὲ μονάδες ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντα καὶ οὐθὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα· αἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων. Cf. *Sext., Emp. hyp. Pyrrh.*, III, 152; *adv. Math.*, X, 249, où se trouvent beaucoup de choses étrangères à la matière; *Théon. Smyrn. math. Plat.*, I, 7; II, 31; *Arist. Quint. de mus.*, III, p. 122. C'est ce que dit aussi *Arist. met.*, I, 5: Ἐπεὶ δὲ τούτων (*sc.* τῶν μαθημάτων) οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι.

les corps par des principes non corporels, car les points de l'espace ne sont pas corporels (1); et tout ce qui est dit à ce sujet nous confirme dans l'idée que nous nous sommes faite du mot limite; c'est-à-dire que les pythagoriciens s'expliquaient l'existence corporelle par des points qui formaient la dernière limitation des corps. Ce qui limite n'est en général pour eux, par rapport aux choses corporelles, qu'une multitude de points qui sont disposés entre eux d'une certaine manière dans l'espace, et toutes les choses consistent dans les nombres contenus dans ces points; ce qui veut dire que toutes les choses sont composées de points ou d'unités d'espaces qui forment ensemble un nombre (2).

Après avoir ainsi déterminé l'idée de ce qui limite, il

---

(1) Aristote dit donc, en parlant de cette doctrine des limites des corps, *Met.*, III, 5 : Διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δὲ ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες, ἀριθμούς.

(2) Reinhold, *Essai d'explication de la métaphysique pythagoricienne*, *Iéna*, 1827, p. 29 s., et d'autres avec lui, se sont d'abord récriés contre mon opinion sur la non-étendue des unités pythagoriciennes. Reinhold se fonde sur un passage que j'ai moi-même cité dans mon *Histoire de la philosophie pythagoricienne*, p. 144, et que j'ai seulement traité trop brièvement, savoir : *Arist. met.* XIII, 6. Il y est dit que les pythagoriciens admettaient que les nombres ne sont pas des unités, mais qu'ils ont de la quantité; d'où Reinhold conclut qu'ils étaient étendus dans la pensée des pythagoriciens, comme s'il ne pouvait pas y avoir d'autre quantité que celle en étendue! Aristote dit lui-même, *Met.*, XIV, 3, qu'il peut y avoir une quantité sans nombre; il peut donc aussi y avoir une quantité sans étendue, d'après sa manière de voir, et qui est juste. Si Aristote dit que les nombres des pythagoriciens avaient quantité et n'étaient pas des unités, cela semble tenir à ce qu'il voyait comment les pythagoriciens scindaient l'unité première, et peut-

est assez difficile d'être embarrassé pour saisir l'idée du non-limité qui lui est opposé. Si le limitant indique les extrémités, les limites les plus excentriques, le non-limité doit donc indiquer l'espace intermédiaire, l'intervalle entre les limites (1). L'idée de l'intervalle a toujours eu la plus grande importance dans la doctrine des pythagoriciens, non seulement pour la théorie de la musique (2), mais aussi pour la construction géométrique des rapports de l'espace (3). Ils admettaient, suivant cette théorie, des intervalles (*διάστηματα*, *intervalla*) de rapports différens, et en déduisaient l'accord des différentes espèces de sons (4), doctrine qui est aussi ancienne que la théorie de la musique. Les pythagoriciens avaient donc besoin de

---

être même les unités dérivées, en plusieurs unités. C'est ainsi qu'ils posaient l'ἄπειρον comme unité et le partageaient néanmoins. *Arist. phys.*, III, 5. Du reste Aristote paraît lui-même avoir quelquefois douté si la doctrine des pythagoriciens ne se résolvait pas dans l'atomisme. C'est ainsi qu'il dit, *de anima*, I, 4. Δόξειε δ' ἂν οὐδὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σώματα μικρά. Mais par le fait qu'il ne considère pas les unités des pythagoriciens comme des quantités continues, il est clair qu'il distingue cependant les deux opinions. L'incorporalité des premiers principes est évidente dans le passage suivant: *Arist. met.*, I, 7. Ἔτι δὲ εἴτε δῴη τις αὐτοῖς ἐκ τούτων (*sc.* τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου) εἶναι τὸ μέγετος.

(1) *Arist. de cœlo*, II, 13, oppose, d'après la doctrine des pythagoriciens, le μεταξύ au πέρας, comme aussi, I, 1, le μέσον à l'ἀρχὴ et au τελευτὴ. Nous apprenons aussi par le premier passage que les pythagoriciens ne prenaient pas toujours les πέρατα pour les limites extérieures, car les limites du globe sont pour eux le point central et la périphérie.

(2) Cf. *Plat. de rep.*, VII, p. 531.

(3) *Nicom. arithm.*, II, p. 72. D'après Philolaüs dans Bœckh, n° 9. *Arist. Quint. de mus.*, III, p. 121.

(4) Je dois renvoyer là-dessus à Bœckh, Philol., n° 5, et suivans.

cette idée d'intervalle pour concevoir l'espace rempli par les nombres unités. Car leurs unités sont en elles-mêmes de véritables points géométriques, par conséquent incorporels; et si l'on en rapprochait deux ou un plus grand nombre, il n'en résulterait pas un corps, pas même une ligne, parce que le non-étendu ne peut pas engendrer l'étendue. On voit donc comment le second principe des pythagoriciens doit nécessairement intervenir pour le milieu, afin de produire l'étendue suivant trois dimensions, ou les corps. Car, si les unités, les points, forment le commencement et la fin, ou les limites, le non-limité forme le milieu; ce n'est donc que par l'intervention du non-limité, dans le milieu, qu'apparaît l'étendue; et l'étendue géométrique, suivant les trois dimensions, se forme par un triple intervalle entre quatre points, comme Philolaüs semble l'avoir pensé (1); de telle sorte que, suivant le même philosophe, le cube consiste en trois intervalles égaux (2). En réfléchissant à tout cela, on trouvera dans la manière dont les mathématiciens suivans expliquaient, d'après les principes de Pythagore, l'étendue solide par des points ou des unités, et par des intervalles, que l'ancienne manière de voir des pythagoriciens a été renouvelée exactement. En conséquence de cette opinion, le principe de l'étendue corporelle, suivant les trois dimensions, était la surface, car le corps se compose de surfaces disposées en différens intervalles, mais la surface elle-même n'est pas le corps, puisqu'elle n'a que deux dimensions; de plus, le principe de la surface, étendue suivant deux dimensions, est la ligne, car la surface est un composé de lignes à différens intervalles; mais la ligne

(1) *Theol. arithm.*, p. 56; Bœckh, nº. 21. Μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι.

(2) Comp. les passages de Nicomaque et de Cassiodore dans Bœckh, nº 9.

elle-même n'est pas la surface, car elle n'a qu'une dimension; enfin le principe de la ligne est le point, car la ligne se compose de points, qui, disposés suivant un intervalle déterminé, forment la ligne, mais sans qu'ils soient lignes eux-mêmes, car le point n'a ni intervalle ni dimension, c'est une véritable unité (1). Aristote pouvait donc dire avec raison, conformément à la doctrine des pythagoriciens, que la grandeur en étendue ne se forme que par la limite ou les unités, et par le non-limité ou les intervalles (2). Cette doctrine renferme une véritable construction mathématique de la quantité étendue, construction dans laquelle rien n'est supposé, si ce n'est qu'il y a des unités séparées entre elles, qui peuvent être rapportées les unes aux autres, et qu'il n'y a que trois rapports possibles suivant les trois dimensions des corps. Cependant les pythagoriciens ont aussi fondé la nécessité de rapporter les unités les unes aux autres, sur ce que toutes les unités sont embrassées par l'unité première pour former un monde.

---

(1) *Bœth. arithm.*, II, 4; *Nic. inst. arithm.*, II, 6. Ἔσται μὲν οὖν ἡ μονὰς σημείου λόγον ἐπέχουσα καὶ τόπον, ἀρχὴ μὲν διαστημάτων καὶ ἀριθμῶν, οὔπω δὲ γραμμή, οὐδὲ διάστημα· ἀμέλει οὔτε σημεῖον σημείῳ συντεθὲν πλέον τι ποιεῖ· ἀδιάστατον γὰρ ἀδιαστάτῳ συντεθεν διάστημα οὐχ ἕξει, ὥσπερ εἴ τις τὸ οὐδὲν οὐδενὶ συντεθεν σκέπτοιτο· οὐδὲν γὰρ ποιεῖ. — — Ἀδιάστατος ἄρα ἡ μονὰς καὶ ἀρχοειδής, πρῶτον δὲ διάστημα εὑρίσκεται καὶ φαίνεται ἐν δυάδι, εἶτα ἐν τριάδι, εἶτα ἐν τετράτι καὶ ἑξῆς ἐν τοῖς ἀκολούθοις (cf. *Philol. in theolog. arith.*, p. 56)· διάστημα γάρ ἐστι δυοῖν ὅρων τὸ μεταξὺ θεορούμενον· πρῶτον δὲ διάστημα γραμμὴ λέγεται· γραμμὴ γάρ ἐστι τὸ ἐφ' ἓν διαστατόν· δύο δὲ διαστήματα ἐπιφάνεια· ἐπιφάνεια γάρ ἐστι τὸ διχῆ διαστατόν· τρία δὲ διαστήματα στερεόν· στερεὸν γάρ ἐστι τὸ τριχῆ διαστατόν.

(2) *Met.*, I, 7. Ἐκ τούτων (*sc.* πέρατος καὶ ἀπείρου) εἶναι τὸ μέγεθος. Nous ne rapportons ceci qu'à la grandeur en étendue, eu égard à ce qui est dit *Met.*, XIII, 6, quoiqu'on pût aussi l'entendre dans un sens plus général.

Après s'être bien assuré que les pythagoriciens entendaient par non-limité ce qui est compris et embrassé par le limitant (1), l'intervalle entre les points limitans, cette question peut bien se présenter encore : qu'est-ce qui constitue cet espace intermédiaire ? On a présumé que les pythagoriciens concevaient l'espace intermédiaire ou le non-limité comme étant du souffle ou une sorte d'air (2); mais si l'on observe que l'air était regardé par eux comme un corps déterminé, et que, comme nous le verrons plus tard, ce corps était réduit à une figure déterminée, cette opinion n'aura plus aucune vraisemblance. Bien plus, nous devons concevoir aussi par opposition aux extrémités limitantes, le non-limité comme simple intervalle. Et comme les pythagoriciens voulaient exprimer le négatif dans le monde par le second membre de leur opposition, ils paraissent aussi avoir vu dans le non-limité quelque chose de négatif, un intervalle vide. Un grand nombre de témoignages prouvent clairement (3) que les pythagoriciens admettaient un pareil vide, et qu'ils le considéraient comme un des principes de toutes choses : d'où il est vraisemblable que tous ceux qui ont admis un vide dans le sens strict, le concevaient aussi comme quelque chose de primitif, parce que rien de ce qui remplit l'espace ne peut devenir de même nature que le vide. Nous n'avons cependant pas besoin de ces analogies pour prouver que les pythagoriciens concevaient le vide comme un principe des choses; car Aristote dit expressément que le vide, suivant les pythagoriciens, distingue essentiellement les

---

(1) *Arist. phy.*, III, 4.

(2) *Brandis*, II, 3. Cette hypothèse se rapporte à l'expression ἄπειρον πνεῦμα dans Aristote, *Phys.*, IV, 6, et πνοή, *Stob. ecl.*, I, p. 380. Nous en parlerons plus bas.

(3) *Arist. phys.*, IV, 6; *Ap. Stob. ecl.*, I, p. 380; *Plut. de pl. ph.*, II, 9; *Stob. ecl.*, I, p. 388.

nombres et en détermine la nature (1), comme il détermine aussi les lieux des choses (2). D'où il suit aussi que la distinction des nombres ou des unités entre elles a lieu primitivement par le vide ; ou, ce qui est la même chose, que les unités ou les nombres ont lieu primitivement par le vide. Mais si le vide est un principe des nombres, et les nombres le principe de toutes choses, il est clair que les pythagoriciens considéraient aussi le vide comme un principe de toutes choses. La question peut donc revenir seulement à savoir, quel est, des deux principes opposés des choses, du limitant ou du non-limité, celui qui doit être le vide? Mais Aristote donne aussi là-dessus des éclaircissemens satisfaisans ; car il en parle en deux endroits, et dit : que le non-limité, qui est aussi le pair, est attiré, compris, et limité par le limitant (3); mais, dans un troisième et quatrième endroit, il dit que le vide pénètre dans le ciel, et que le ciel est un, et que le vide qui détermine le lieu de toutes choses, passe du non-limité dans le ciel (4). Or, dans ces passages, le

---

(1) *Phys.*, IV, 6. Καὶ τοῦτ' (*sc.* τὸ κενὸν εἶναι χωρισμόν τινα τῶν ἐχεξῆς) εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς, τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.

(2) *Ap. Stob. ecl.*, I, p. 380. Τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί.

(3) *Met.*, XIV, 3. Φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος — εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ' ἐκ χροιᾶς, εἴτ' ἐκ σπέρματος, εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν — εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος. Les mots ἀποροῦσιν εἰπεῖν ne se rapportent pas simplement à ἐξ ὧν, mais à toute la parenthèse : ils ne veulent pas dire, si, etc. *Phys.*, III, 4. Καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχει τοῖς οἶσι τὴν ἀπειρίαν. Suivant les interprètes, savoir, la divisibilité à l'infini.

(4) *Phys.*, IV, 6. Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ. *Ap. Stob. ecl.*, I, p. 380. Τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα,

ciel un et le vide jouent le même rôle que jouent dans les passages précédens l'un limitant et le non-limité; si bien que nous ne pouvons hésiter en aucune manière à considérer le vide, d'après les idées que s'en faisaient les pythagoriciens, comme le principe de la formation du monde, qu'ils indiquent ailleurs comme le non-borné, le non-limité.

Mais ces recherches nous conduisent encore à une nouvelle question, qui est celle de savoir comment les pythagoriciens se servirent de leurs conceptions opposées pour expliquer la naissance du monde. Nous verrons que leur mode d'explication revient assez à l'idée qu'ils se faisaient de l'existence des choses d'après notre manière de la concevoir, et par conséquent la confirme. Nous avons fait voir qu'ils appliquaient leur théorie des nombres à l'existence des êtres. Ils disaient que toutes les choses se

---

ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. On a voulu conclure de ce passage et des *Met.*, l. I., que le κενὸν n'est qu'une partie de l'ἄπειρον, puisqu'il est en même temps, avec le πνοὴ et le χρόνος, dans la même chose, dans l'ἄπειρον. Mais cependant, comme indéterminé, il ne peut pas coexister avec un autre déterminé dans l'indéterminé, tel que les pythagoriciens concevaient en tout cas l'ἄπειρον; et même l'indéterminé ne peut en général avoir d'espèce. La pensée qui doit être exprimée dans ces passages, c'est que le plus près de l'indéterminé est entraîné dans le monde, et, de cette manière, se forme dans le monde l'intervalle vide dans l'espace et le temps, deux choses qui font partie de la vie et de la respiration du monde. Remarquons encore un autre parallèle entre ἄπειρον et κενὸν. *Arist. phys.*, III, 4. Καὶ εἶναι δὲ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον. *Plut. de pl. ph.*, II, 9. Ἔκτος εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος, καὶ ἐξ οὗ. L'opinion des platoniciens pythagorisans, que la matière est le vide, s'accorde avec ce qui précède. *Arist. phys.*, IV, 7. Διό φασί τινες εἶναι το κενὸν τὴν τῶν σωμάτων ὕλην, οἵπερ καὶ τόπον το αὐτὸ τοῦτο λέγοντες.

composaient d'unités coordonnées entre elles à différens intervalles; ils formaient donc un nombre d'unités, et faisaient consister en cela son essence et celle des choses. Mais les pythagoriciens, ainsi qu'on l'a déjà fait voir précédemment, partaient d'une unité primitive; et si, par conséquent, ils voulaient mettre ce point de vue de la nature des choses à l'unisson avec celui de leur premier principe, ils devaient alors faire voir comment une multiplicité d'unités pouvait résulter de l'unité primitive.

Les pythagoriciens représentaient la naissance du monde comme l'union qui survenait entre les principes primitifs opposés du non limité et du limitant, du pair et de l'impair. Cependant ils concevaient aussi cette union comme une union primitive, puisqu'ils appelaient le principe suprême, le pair-impair. La description qu'ils faisaient de la naisance du monde ne peut donc être regardée que comme une explication génétique. C'est ainsi en effet que l'entendaient les anciens, lorsqu'ils rapportent que les pythagoriciens enseignaient que le monde n'a point eu de commencement quant au temps, ou chronologiquement, mais seulement quant à la manière de le concevoir, de l'homme ou logiquement(1). Les pythagoriciens concevaient donc l'un premier, ou l'impair, dont ils ne recherchaient pas l'origine(2), comme entouré de l'infini ou du vide(3); l'infini est pour eux le

---

(1) *Stob. ecl.*, I, p. 450. Il semble que ce n'est là qu'une conséquence tirée par Aristote, conséquence qui, d'ailleurs, ne se rapporte pas aux pythagoriciens, mais aux platoniciens, lorsqu'il dit, *Met.*, XIV, 4, Ὥστε φανερὸν ὅτι οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν.

(2) *Arist.*, l. l. Τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν οὔ φασιν. Sans nommer les pythagoriciens.

(3) Cette idée est confirmée par les passages déjà cités. *Arist. met.*, XIV, 3; *Phys.*, III, 4; IV, 6; *Ap. Stob. ecl.*, I, p. 380, 388; *Plut. de pl. ph.*, II, 9; *Eudemus in comm. ad Themist.*

lien de l'un (1). Mais ils admettaient aussi en même temps une tendance à la séparation entre les contraires, pour s'unir d'homogène à homogène (2). Par conséquent, l'un limitant attire à lui et en lui, ce qui est le plus près de lui dans l'infini, et le limite en même temps. C'est ce que les pythagoriciens appelaient l'acte de respirer l'infini, ou bien encore une respiration infinie, par laquelle le vide pénètre dans le monde et sépare les choses les unes des autres (3). On voit que d'après ce mode de représentation, l'un des pythagoriciens est primitivement conçu comme absolument composé non-séparé; comme une grandeur solide et indivisée, mais qui est en même temps susceptible de se décomposer en une infinité de choses, au moyen de l'espace vide qui vient les séparer. Il en est de même aussi du non-limité; il est en lui-même indivisé, et ne devient

---

in Ar. phys., p. 105, *ed. Venet.* 1542. *Pythagoricus Archytas, ut Eudemus retulit, extra cœlum esse corpus infinitum probabat hoc argumento : interrogabat enim, si quis in extremo cœlo esset, posset necne manum extendere baculumve; si posset, erit igitur vel locus, vel corpus ibi. Si locus, et corpus, quia locus potest corpus recipere et in æternis posse et esse eamdem habent rationem; hoc deinde concesso infinitum illud esse contendebat, quia quocunque fine dato idem ipse interrogabat, non posse autem manum ponere absurdum videtur; quid enim hoc prohibeat?* Il s'est sûrement glissé dans cette preuve quelque chose qui n'en fait point naturellement partie. L'opinion que l'*infini* est un *corps* n'est point pythagorique.

(1) Le passage suivant, que nous citerons bientôt, est sans nom de pythagoriciens, et n'est pas seulement relatif à ces philosophes. *Arist.*, XIV, 4. Καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι. Cf. *Ib.*, 5, p. 303, 2; *Brand.*

(2) *L.*, l. Καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ φθαρτικοῦ· φθαρτικὸν γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον.

(3) *Arist. phys.*, IV, 6. Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις. *Plut. de pl. ph.*, II, 9.

divisé en plusieurs parties qu'autant qu'il pénètre dans le limitant (1). Les pythagoriciens concevaient donc la naissance du monde comme un concours de deux principes opposés; mais il faut remarquer que le rôle joué dans la formation du monde par le principe non-limité, n'est que négatif; car ce principe est passif puisqu'il est respiré; et dans le monde même, il ne forme rien que l'intervalle vide entre les unités, qui sont les parties constitutives premières de l'unité primitive et éternelle. Nous voyons encore ici comment la véritable existence, le parfait des choses, n'est fondé pour eux que sur la limite. Cette limite est conçue, d'une part, comme unité, et d'autre part, comme le véritable principe de la multiplicité (2); elle représente l'unité du monde, déterminée en elle-même, c'est-à-dire le tout complexe; et à ce titre, l'un est aussi considéré par Philolaüs, comme principe de toutes choses, comme Dieu, qui gouverne et régit tout, être déterminé, éternel, permanent et immuable, semblable à lui-même et différent de toutes les autres choses (3). Le développement du monde leur apparaît comme une progression de vie subordonnée aux principes primitifs contenus dans ce monde; la respiration ou la vie du monde dépend donc aussi de l'entrée du vide infini dans Uranus ou dans le monde; et le temps, qu'Archytas appelait l'intervalle de

---

(1) *Arist. phys.*, III, 5. Ἅμα γὰρ οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἄπειρον καὶ μερίζουσι.

(2) C'est pourquoi il est ordinairement question dans Aristote de πέρας, tandis que Philolaüs pose les περαίνοντα comme principes du monde.

(3) *Phil. de mundi opific., p.* 24; *Bœckh*, n° 19. Ἐντὶ γὰρ φησιν ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἅτερος τῶν ἄλλων. L'égalité, l'immobilité, et la permanence du dieu de Philolaüs, ne doivent pas être opposées, comme le fait Reinhold, p. 650, à la vie divine qui pénètre tous les développemens; toutes ces expressions se rapportent à

toute la nature (1), pénètre tout d'abord et naturellement avec le souffle dans le monde; car le temps n'est que par la destruction d'une suite de momens différens, qui cependant sont de nouveau réduits à l'unité par les momens limitans (2).

La doctrine des pythagoriciens sur deux principes primitifs opposés nous paraît donc d'accord avec leur doctrine, que tout émane de l'un, en même temps que tout est régi par un Dieu suprême. Car les principes primitifs sont compris et réunis dans l'unité primitive de Dieu, dans le pair-impair, dans le nombre primitif, puisque la force expansive et fécondante de tout le ciel ou du monde, était dès le commencement. Par conséquent, tout le ciel est aussi nombre (3), et le nombre est l'essence de toutes choses (4); mais la triade embrasse le nombre de tout, parce qu'elle contient commencement, milieu et fin (5). Mais le monde n'est nombre qu'à la condition que les unités, comprises en lui pour former son unité, soient séparées les unes des autres par l'intervalle vide; car les nombres ne sont que par le vide; et c'est ainsi que le monde observable apparaît, puisqu'il embrasse le nombre de toutes choses, comme ce qui est en général, il est

---

la personne divine, pour me servir de ce mot, mais non pas à ses développemens muables. (Voy. *Bœckh*, p. 151.)

(1) *Simpl. phys.*, fol. 165 a.

(2) Les pythagoriciens ne construisaient pas seulement l'étendue physique, mais encore l'étendue en durée, de limites et d'intervalles, suivant Aristote, puisqu'il compare en plusieurs endroits qui se rapportent à la doctrine pythagoricienne, le νῦν comme élément du temps, au στιγμή, comme élément de l'espace. *De cœlo*, III, 1, fin.; *Met.*, III, 5, p. 59, 7; *Brand.*

(3) *Arist. met.*, I, 5.

(4) *Ib.*

(5) *Arist. de cœlo*, I, 1.

vrai (1), mais aussi comme un être auquel l'imperfection s'attache, imperfection qui est exprimée par le vide, par le non-limité, et, en général, par le second principe. Les pythagoriciens ont pu se dissimuler jusqu'à un certain point, qu'en introduisant leurs contraires dans l'existence, dans ce qui embrasse tout et qui est le principe de toutes choses, Dieu, la force générale du monde, ils le faisaient participer lui-même de l'imperfection des choses; mais ils n'ont cependant pu s'aveugler au point de ne pas s'apercevoir que dans le mal qui règne, du moins dans une partie du monde, Dieu n'est point capable de rendre tout parfait. Mais Dieu devait cependant tendre à ce résultat de toutes ses forces; et ainsi ils reconnaissaient que le très beau et le très bon ne sont pas dès le commencement des choses, mais qu'ils ne surviennent que par le développement de l'essence divine dans le monde.

Nous trouvons donc que l'essentiel de la théorie pythagoricienne sur les nombres est fondé sur ce que tout, dans le monde, est dérivé des rapports mathématiques, et que les rapports d'espace et ceux de temps s'expliquent mutuellement par des rapports numériques. Tout dérive de l'un primitif ou du nombre principe; et comme l'un, en respirant le vide dans son développement vital, se partage en un grand nombre d'unités, tout dérive aussi de la multiplicité de ces unités ou des nombres. Or, on suppose ici que, par la composition des unités, il naît différens rapports, suivant la différence des intervalles; car c'est à cela que les pythagoriciens semblent avoir réduit toute différence, conformément à leur théorie musicale: et ils le devaient, puisqu'ils ne pouvaient trouver aucune différence dans les unités ou points (2). Mais comme la

(1) *Arist. met.*, I, 7. Ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστίν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.

(2) Les pythagoriciens plus récens regardent aussi la dualité

doctrine pythagoricienne ne pouvait rester simplement spéculative, on dut indiquer la différence des rapports dans le monde. Or, quiconque réfléchira à la difficulté d'indiquer une semblable différence, ne s'étonnera point s'il remarque que les pythagoriciens eurent recours à des hypothèses arbitraires. On peut encore donner pour raison de ces hypothèses une pensée générale, intellectuelle, pure, prise du désir qu'avaient les pythagoriciens que tous les rapports du monde fussent harmoniques, ou, en général, symétriquement ordonnés (1). La conception de l'harmonie, qui semble avoir embrassé, suivant eux, tous les rapports coordonnés d'après une loi déterminée, se rattache à leur doctrine à un double titre. Car ils observaient que l'unité du monde étant composée d'élémens contraires, comme ils le faisaient assez voir dans la table des contraires, il doit y avoir un lien propre à les tenir en rapport entre eux; et ce lien, c'est l'harmonie. Philolaüs disait donc : « Que les principes des choses n'étant ni semblables, ni homogènes, il était impossible qu'ils fussent ordonnés, si l'harmonie ne les pénétrait de quelque manière que ce fût. Qu'à la vérité, les choses semblables et de même nature n'avaient pas besoin de l'harmonie; mais que, pour les dissemblables, les hétérogènes, et celles qui n'étaient pas soumises aux mêmes lois, elles devaient nécessairement être liées entre elles par l'harmonie, pour pouvoir former un monde bien ordonné (2). » Mais la liai-

---

indéterminée ou le non-limité comme principe de toute différence.

(1) L'harmonie et la symétrie sont souvent prises l'une pour l'autre, v. g. *Plut. de plac. phil.*, I, 3.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 460; *Bœkh Philol.*, n° 4. Ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. Τὰ μὲν ὦν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπιδέοντο· τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν

son des contraires est déjà posée dans le premier principe des pythagoriciens, dans l'un primitif; et cet un primitif est par conséquent pour eux le principe des liaisons harmoniques dans le monde, ou le principe-harmonie. C'est pourquoi les pythagoriciens disaient aussi, dans le même sens, que le nombre ou l'harmonie est le principe de toutes choses, et que l'univers est harmonie et nombre; en général l'harmonie et le nombre étaient pris par eux dans le même sens(1), et alors l'harmonie est pour eux le principe de l'unité de toutes choses, et l'univers une harmonie d'unités ou de nombres composés suivant des rapports déterminés.

Nous trouvons un autre point auquel peut se rattacher leur doctrine de l'harmonie, dans cette pensée qui pénètre toute la doctrine pythagoricienne, savoir : que l'ordre tient toutes les parties de l'univers en rapport, et détermine l'essence des choses; d'où il suit que la vie entière du monde n'est pas considérée simplement comme un lien entre les opposés, mais aussi comme un lien d'ordre et d'une juste mesure. Ceci est donc moins exprimé par la conception de l'un primitif, que par la conception de l'harmonie. On reconnaît encore cette pensée, surtout lorsqu'elle conduit à des suppositions arbitraires, comme à celle qu'il y a dix planètes, qui sont entre elles à une distance harmonique (2), ainsi qu'à une foule d'autres observations qui avaient pour objet de faire voir comment les phénomènes sont coordonnés dans la nature et dans la vie rationnelle suivant des rapports numériques déterminés, et qui sont en général comprises par Aristote dans cette proposition : Que les pythagoriciens avaient cru

---

κόσμῳ κατέχεσθαι. Comparer la conception de l'harmonie, d'après Philolaüs, dans *Bœckh*, n° 3.

(1) *Arist. met.*, I, 5; *Bœckh Philol.*, *n°* 18.

(2) *Arist.*, l. l.

apercevoir dans les nombres une foule de ressemblances avec les choses existantes et avec celles qui peuvent exister (1). Ainsi leur table des élémens opposés est dressée d'après le nombre dix, qu'ils appelaient parfait; ils remarquaient le retour de certains nombres dans des phénomènes particuliers de la nature, comme si ce nombre en avait été une loi, par exemple, qu'il y a sept cordes ou sept harmonies, sept pléïades, sept voyelles, et qu'au bout de sept ans quelques animaux changent de dents (2). C'est en conséquence du même principe aussi que les pythagoriciens déterminaient les idées d'après certains nombres; par exemple, les idées de justice, d'âme, d'opportunité; et qu'ils trouvaient, en général, l'essence des choses fondée sur des rapports numériques; ce qu'Eurite semble avoir poussé très loin, assignant un nombre déterminé à l'essence de l'homme, un autre à l'essence du cheval, et ainsi pour toutes choses (3). En quoi certes il devait y avoir beaucoup d'arbitraire; mais il y avait aussi cet aperçu fondamental, vrai, que tout, dans le monde, doit se passer suivant un ordre déterminé de rapports. Il y a aussi un certain rapport entre ce que nous venons de dire et la doctrine des pythagoriciens, que le plus parfait se forme du moins parfait.

Mais quand ils voulaient réduire cette idée en théorie, ils avaient besoin d'une mesure pour apprécier les rapports harmoniques. Entraînés qu'ils étaient par leur amour pour la théorie musicale, ils croyaient avoir trouvé cette unité de mesure particulièrement dans les rapports de l'octave (4). Ils ne voulaient cependant pas rejeter de

---

(1) *L.*, *l.* Ἐν δὲ τούτοις (τοῖς ἀριθμοῖς) ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις.

(2) *Arist. met.*, XIV, 6.

(3) *Theophr. met.*, 3; *Arist. met.*, XIII, 8.

(4) *Bœckh Philol.*, n° 5.

leur spéculation et de l'ordre harmonique tous les autres rapports mathématiques et géométriques ; car certainement l'espèce de culte qu'ils professaient pour le nombre dix, comme nombre parfait, et l'importance qu'ils donnaient aux quatre premiers nombres, et aux cinq corps réguliers, n'était pas d'origine musicale, mais mathématique. Les déterminations des pythagoriciens sur l'harmonie du monde étaient si arbitraires, qu'ils ne pouvaient tirer de principes absolument invariables (qui leur manquaient), aucun système conforme à la nature des choses.

Quant à l'application que faisaient les pythagoriciens de ces vues générales sur la nature des choses, nous n'avons que des renseignemens très insuffisans et détachés, qui sont d'ailleurs si souvent obscurcis par les fictions ou les jeux sur les nombres, auxquels se livraient les nouveaux pythagoriciens, qu'il n'est pas toujours facile de distinguer l'ancien et vrai pythagorisme de ce mélange impur. Ce que nous voyons bien en général, c'est que les pythagoriciens se livraient sans retenue à leur opinion, que toute essence des choses est fondée sur des rapports harmoniques. Cette hardiesse même fait voir combien leur doctrine était en eux forte et vivace.

Nous devons dire d'abord comment les pythagoriciens concevaient les propriétés des corps, fondées sur des rapports mathématiques. On nous dit, pour ce qui regarde la couleur et le son en particulier, qu'ils les faisaient dériver de la surface des corps (1); il faut en dire autant de toutes les autres qualités sensibles. Ils faisaient voir ensuite comment la monade est le point, la dyade la ligne, la triade la surface, la tétrade le corps géométrique ; ils admettaient de plus que la pentade est le corps physique

(1) *Arist. de sens.*, 3. Διὸ καὶ οἱ Πυθ. τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν. *Plut. de plac. ph.*, IV, 20; *Heraclides ap. Porphyr. in harm. Ptol.*, c. 3, p. 213.

avec ses propriétés sensibles (1). Ce qui s'accorde avec la doctrine des élémens, qu'ils semblent avoir portés d'abord au nombre de cinq, eu égard à leur dérivation des cinq corps réguliers. Ils réduisaient à ces corps la figure des élémens, puisque le cube est la terre, la pyramide le feu, l'octaèdre l'air, l'icosaèdre l'eau, et que le dodécaèdre forme le cinquième élément (2), qui ne semble avoir pris le nom d'éther que plus tard. Les pythagoriciens trouvèrent aussi entre les cinq élémens et les cinq sens une analogie qu'ils ne manquèrent pas de faire valoir (3).

Ils donnaient au feu la première place parmi les élémens. Ils le considéraient en quelque sorte comme le principe de la vie dans le monde (4). C'est pourquoi ils lui assignaient aussi la place la plus honorable, c'est-à-dire, d'après leurs idées, la limite interne et externe, et par conséquent le centre et la surface du globe. Ils enseignaient donc qu'au centre du monde est le feu, garde et tour de défense de Jupiter (Διὸς φυλακὴ, Ζηνὸς πύργος); qu'il est cubique, parce que le cube leur semble être le corps le plus parfait à cause de ses trois intervalles égaux; qu'il

---

(1) *Theol. arithm.*, 6, p. 56. Φιλόλαος δὲ μετὰ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι κτλ. (Voy. *Bœckh*, *Phil.*, n° 21.)

(2) *Philol. ap. Stob. ecl.*, I, p. 10. Καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί. Τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. *Plut. de pl. ph.*, II, 6. Πυθαγόρας, πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν. *Theol. arithm.*, 5, p. 26 fin; *Herm. irris. phil. gent.* 16, p. 225. C'est à cela que se rapportent aussi plusieurs choses que l'on raconte de la défection d'Hippasus.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 1104; *Theol. arithm.*, l. l.; *Arist. Quint.*, III, p. 122.

(4) *Diog. L.*, VIII, 27.

est l'autel de l'univers ; que ce fut la première chose qui se forma, avant que l'ordre n'eût pénétré le reste du monde, et qu'il introduisit par conséquent l'ordre dans tout le monde. Mais de ce feu central sort celui qui pénètre le monde et qui en embrasse toute la surface la plus excentrique (1). Cette prérogative qu'ils accordaient au feu s'accorde parfaitement avec la disposition qu'ils donnaient à la lumière dans leur table des contraires, où elle figurait parmi les principes de la perfection, tandis que les ténèbres étaient mises au nombre de ceux de l'imperfection. Le feu occupe donc, suivant eux, le centre du monde ; et autour du monde se trouve le feu immobile, qui est aussi un des principes du parfait. Mais autour de ce feu immobile circulent les dix planètes qu'admettaient les pythagoriciens, en conséquence de leur idée de la perfection du nombre dix : savoir, le ciel des fixes, les cinq planètes, le soleil, la lune, la terre, et l'antipode (2), planètes qui, en qualité de corps mus, appartenaient à la série de l'imperfection. La détermination des intervalles de ces corps est soumise à la loi musicale (3); ce qui fournit aux pytha-

---

(1) *Arist. de cœlo*, II, 13. Ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναι φασι. —— Τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ· τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας. —— Ἔτι δ' οἵ γε Πυθ. καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ. *Stob. ecl.*, I, p. 488. Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον· πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον. (V. *Bœckh. Philol.*, n° 11. Comp. *Stob. ecl.*, I, p. 452, 468.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 488. Περὶ δὲ τοῦτο (τὸ μέσον) δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν, πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ὑφ' ᾗ τὸν ἀντίχθονα, μεθ' ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ, ἑστίας ἐπὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον. *Arist. met.*, I, 5.

(3) *Nicom. harm. manual.*, I, p. 6; *Plut. de mus.*, 44.

goriciens le principe de leur célèbre doctrine de l'harmonie des sphères. Car ils concevaient la vitesse des planètes dans un rapport proportionnel à leurs distances respectives; et comme tout corps régulier, qui se meut régulièrement, fait entendre un son, il résultait de l'ensemble des mouvemens célestes une harmonie que nous n'entendons pas, par la raison que nous y sommes accoutumés dès notre naissance, et que tout son ne peut être distingué par nous que par le silence qui lui est opposé (1), ou bien encore parce que l'harmonie du tout ne peut être perçue par nos organes à cause de la gravité des sons (2). C'est en partant de l'idée, que le mouvement circulaire est le plus parfait, parce qu'il revient sur lui-même, que les pythagoriciens semblent avoir admis que le mouvement des corps célestes autour du feu central doit être circulaire (3). C'est aussi en conséquence de leur idée de la perfection de la lumière et de l'imperfection des ténèbres, qu'ils semblent avoir divisé le monde en partie droite et en partie gauche, puisqu'ils appelaient le levant côté droit, et le couchant côté gauche (4); ce qui signifie par conséquent le côté de la lumière et le côté des ténèbres. Dans la table des contraires, le gauche et le droit ont eu aussi leur place à côté du bien et du mal. Les pythagoriciens semblent avoir distingué de la même manière les contraires en bas et haut, en avant et en arrière (5), puisqu'ils appelaient le supérieur et l'antérieur, le bien; l'inférieur et le postérieur, le mal.

---

(1) *Arist. de cœlo*, II, 9.

(2) *Porphyr. in harm. Ptol.*, p. 257.

(3) *Arist. probl.*, XVI, 9.

(4) *Plut. de pl. phil.*, II, 10; *Stob. ecl.*, I, p. 358.

(5) *Arist. de cœlo*, II, 13; *Simpl. de cœlo*, fol. 94 a., 95 b.; Cf. *Philol. ap. Stob. ecl.*, I, p. 360; *Bœckh*, *Phil.*, n° 10, suivant lequel, Philolaüs remarquait la corrélativité de ces expositions.

Ils appelaient aussi monde, dans un sens subordonné, chaque corps céleste en particulier (1), et il paraît qu'ils les croyaient tous pareils à la terre. Du moins, en parlant de la lune, ils nous disent que c'est une espèce de terre qui a ses habitans, mais que ces habitans sont plus parfaits et plus beaux que ceux de la terre (2); qu'ils sont aussi plus grands, comme il le paraît, d'après le temps comparatif que l'une et l'autre planètes mettent à faire leur révolution (3). L'opinion de la plus grande perfection des habitans de la lune, et même, si la conjecture est juste, des habitans des autres mondes, en comparaison de ceux de la terre, semble en général avoir sa source dans l'inclination des pythagoriciens à tout concevoir porté à la plus haute perfection, opinion contre laquelle se heurtent assurément les trop incontestables imperfections des choses de la terre. Les imperfections du monde, résultant de la nécessité que le mieux se forme du pis, dans les principes opposés de la formation du monde (4), semblent, suivant les pythagoriciens, avoir leur siége particulier sur la terre; ce qui leur faisait penser que, dans le reste du monde, il y a un ordre parfait, mais que, dans le monde sublunaire, les changemens sont désordonnés (5). En conséquence Philolaüs partageait le monde

---

(1) *Plut. de plac. ph.*, II, 13; *Stob. ecl.*, I, p. 514.

(2) *Plut. de pac. ph.*, II, 30; *Stob. ecl.*, I, p. 562.

(3) *Bœckh, Phil*, n° 15.

(4) *Diog. L.*, VIII, 85, dit de Philolaüs : Δοκεῖ δέ αὐτῷ πάντα ἀνάγκη καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. La nécessité est ici mise, à mon avis, par opposition à l'harmonie, comme la cause de la perfection à la cause de l'imperfection.

(5) Ceci est tout mêlé d'idées étrangères. *Vita Pyth. ap. Phot.*, 10, 11, et ailleurs. Mais la chose principale est des pythagoriciens, comme on le voit par la division de Philolaüs. *Stob. ecl.*, I, p. 420; *Bœckh*, n° 22. Καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλαστον αὐ-

en trois parties : l'Olympe, qui renferme les élémens dans leur pureté, c'est-à-dire le feu central et le feu qui embrasse le monde extérieurement ; le monde (κόσμος), dans le sens strict, c'est-à-dire le monde parfaitement ordonné, qui comprend tous les autres corps cosmiques autres que la terre ; et enfin Uranus, c'est-à-dire la partie du monde qui appartient à la sphère terrestre (1). Les pythagoriciens plaçaient dans la sphère terrestre la vertu qui est imparfaite, qui n'est point encore parfaitement ordonnée, tandis que la sagesse parfaite était placée dans le cosmos. Ils pouvaient aussi chercher dans le changement désordonné qui a lieu sur la terre la cause de tant d'évènemens qui nous paraissent fortuits (2) : ce qui ne pourrait être en effet, si tout était ordonné suivant des lois parfaitement harmoniques. En considérant l'imperfection de la terre, ils s'aperçurent bien aussi que la lumière du feu central ne nous arrive que médiatement par le soleil et les autres astres, tandis que ceux-ci la reçoivent immédiatement du

---

τῶ (*sc.* τῶ κόσμου), τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστί· καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς.

(1) *Stob. ecl.*, p. 488. Τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν τῶν στοιχείων, Ὄλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν Ὀλύμπου φοράν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. Καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην. Cette division renferme plusieurs difficultés, surtout parce que ni l'antipode ni le feu central ne sont nommés ; l'Olympe, comme περιέχον, ne doit probablement pas être pris non plus pour la sphère des fixes. Comp. *Bœckh. Philol.*, n° 11, et mon *Histoire de la philosophie pythagoricienne*, p. 201.

(2) *Aristoxen.*, *ap. Stob. ecl.*, p. 206 ; *vita Pyth. ap. Phot.*, 11.

feu cosmique général (1). Cette manière de voir prenait à leurs yeux plusieurs autres formes.

Il semble donc que cette doctrine, qui place sur la terre l'imperfection et le changement désordonné, ait été suggérée par l'expérience ; mais comme le caractère du point de vue pythagorique était en général de tout rapporter à certaines propriétés des nombres, on trouve encore pour cette doctrine une analogie de cette nature, qui nous ouvre une perspective profonde dans les rapports intimes du symbolisme numérique avec la partie physique de la philosophie pythagorique, et nous fait voir en général avec quelle résolution ces hommes poursuivaient leur pensée, que tout, dans le monde, est marqué d'un caractère numérique particulier. On rapporte donc que les pythagoriciens rattachaient le haut et le bas, dans le monde, à certaines idées, et qu'ils disaient que, par exemple, dans une partie du monde il y a opinion (δόξα) et temps propice ou opportunité (καιρός); mais que quelque chose de plus haut ou de plus bas détermine l'injustice, suivant des nombres qui conviennent à ces lieux, dans le monde (2). Il est clair par là que les pythagoriciens attribuaient aux différens corps cosmiques, qui ont un lieu déterminé dans le tout, plus haut ou plus bas, des idées déterminées suivant les nombres qui marquent le lieu des corps cosmiques, supposant par là qu'une idée particulière déterminée correspond à chaque nombre. C'est ainsi qu'ils disaient que le corps planétaire, qui occupe la seconde place, a l'opinion en partage, parce que le nombre deux est pour eux le symbole de l'opinion; mais que le temps est propice à la planète qui occupe la septième place, parce que, suivant eux, le nombre sept indiquait l'oppor-

---

(1) *Philol. ap. Stob.*, I, p. 528; *Bœckh*, *Phil.*, n° 14.

(2) *Arist. met.*, I, 7. Ὅταν γὰρ ἐν τῷδε μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπό-

tunité du temps (1). C'était assurément une tentative hardie que de déterminer, d'après des idées générales, tout ce qui est dans le monde ; aussi hardie que leur symbolique était arbitraire. Mais nous trouvons que les pythagoriciens n'attribuaient qu'à la dyade, parmi tous les nombres de la décade, plusieurs sortes de symboles de la pire espèce, parce qu'elle était considérée comme le principe du pair et de la pluralité. Déjà l'opinion, par opposition à la science ou à la certitude, ne pouvait être pour eux que quelque chose d'imparfait; d'ailleurs la dyade s'appelle aussi discorde et témérité (2). Mais si nous comparons l'ordonnation pythagorique des grandes masses du monde, en commençant à compter du feu central, nous trouvons que l'antipode occupe la première place ; la terre, la seconde : ce qui devait fournir une preuve véritablement pythagorique que l'imperfection doit être le partage de la terre.

δεῖξιν δὲ λέγωσιν, ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τοῦτον ἤδη τὸν τόπον πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τά πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐσθιν, ἢ παρὰ τουτον ἄλλος

(1) *Alex. Aphrod. in Arist. met.*, I, 7, fol. 14 a. *Sed de ordine cœlesti numerorum, quem Pythagorici asserebant, meminit* (*Aristoteles*) *in secundo libro de opinione Pythagoreorum.* C'est ce que confirment les paroles d'Aristote citées précédemment. *Qui res numeros esse dicebant, in hoc ordine ipsas in cœlo collocabant, quo hoc, quod res ipsas esse dicebant, ex. gr. quem ordinem dualitatem habere rebantur, hunc opinionem in mundo obtinere confirmabant, quoniam his dualitas erat opinio. Rursus quem ordinem numerus septem obtineret, hunc in mundo assignabant tempestivitati, utique quoniam hunc numerum tempestivitatem esse censebant.* Cf. *Alex. Aphrod. in met.*, I, 5.

(2) *Plut. de Is. et Os.*, 75; cf. *Theol. arithm.*, 2, où sans doute tout est mêlé.

Si donc nous faisons attention que les pythagoriciens concevaient la formation du monde comme un développement harmonique de l'un premier, allant du moins beau et du moins bon au plus beau et au meilleur, nous pourrons légitimement présumer qu'ils admettaient plusieurs degrés de progression dans la formation du monde. C'est ce que donne d'ailleurs à entendre Philolaüs, lorsqu'il dit : Le feu central, le monde est la première chose qui se soit formée harmoniquement. Mais l'existence actuelle du monde ne pouvait cependant paraître aux pythagoriciens que comme un développement long-temps continué dans le tout, puisque l'harmonie des sphères semble en être le résultat. Une preuve que les pythagoriciens admettaient un mouvement des corps antérieur et moins régulier, c'est qu'ils expliquaient la voie lactée, en y rattachant le mythe de Phaéton, par la chute d'une étoile, ou par la route qu'avait suivie le soleil avant l'ordre actuel du monde (1). Pour ce qui est du monde d'aujourd'hui, les pythagoriciens semblent aussi y avoir admis de grands changemens. Philolaüs observait, il est vrai, que tout ce monde est un depuis toujours et reste toujours un, régi qu'il est par l'un, son allié, le très puissant et le suprême, parce qu'il n'y a ni hors du monde ni dans le monde une cause plus puissante et qui puisse le troubler (2) ; mais l'éternelle durée du monde n'exclut cependant pas l'instabilité, la caducité même de chacune de ses parties. La terre en particulier, à cause du désordre de ses mouvemens, devait apparaître aux pythagoriciens comme quel-

---

(1) *Arist. meteorol.*, I, 8.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 418; *Boeckh Philol.*, n° 22. Φιλόλαος ἄφθαρτον τὸν κόσμον. Λέγει γοῦν οὕτως ἐν τῷ περὶ ψυχῆς· παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ ἔκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἦς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατιστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.

que chose de passager et de périssable. Aussi Philolaüs a-t-il parlé de la nutrition et du dépérissement de la terre (1), deux choses qui ont leur origine en partie dans le feu du ciel, en partie dans l'eau de la lune; et quoiqu'il soit vraisemblable aussi qu'il ne dût s'agir ici que du mouvement perpétuel de la mort et de la vie sur la terre (2), il semble cependant avoir voulu parler aussi de l'instabilité de tout l'état vital de la terre, état qui pouvait sembler aux pythagoriciens réservé à un développement plus parfait encore.

Or, comme l'expression de l'idée que tous les corps du monde ont part à la vie générale du monde se trouve dans la doctrine pythagorique qui fait écouler le feu médiatement et immédiatement sur tous les corps, il s'ensuit que les pythagoriciens attribuaient une vie à toutes les choses particulières, ou du moins un germe de vie. Mais ils reconnaissaient certains degrés dans la vie des choses. Cette doctrine nous est enseignée très positivement dans un fragment de Philolaüs, suivant lequel quatre degrés d'existence sont reconnus: d'abord l'existence qui compète à toutes choses, existence qui consiste dans l'effusion de la semence et dans la procréation, et qui tient à l'organe de la génération; ensuite l'existence ou la vie des plantes, qui consiste dans l'enracinement et la germination et qui a pour organe l'ombilic; ensuite la vie des animaux, qui se distingue par une âme sensible, et dont le cœur est l'organe spécial; enfin la vie de l'homme, caractérisée par la raison, et dont la tête et le cerveau sont l'organe propre. Tous ces degrés de l'existence vivante sont tellement ordonnés, que le degré le plus élevé contient tout ce qui constitue les degrés inférieurs (3). Nous

(1) *Plut. de plac. phil.*, II, 5; Bœckh a démontré que le cosmos dans cet état n'est que la terre.

(2) Voy. *Bœckh*, l. l.

(3) *Theol. arithm.*, 4, p. 22; *Bœckh Philol.*, n° 21.

devons croire que cette doctrine avait aussi ses rapports avec la théorie des nombres ; mais il est difficile néanmoins de se faire une juste idée de cette espèce de rapport. Seulement, il est clair que, de même que les pythagoriciens en général composaient les rapports des corps mathématiques, de la monade jusqu'à la tétrade, et les qualités sensibles des corps physiques de la pentade, Philolaüs déterminait de la même manière par les nombres suivans les ordres d'une existence vivante supérieure. Nous nous permettrons de hasarder ici une conjecture qui ne peut sans doute être appuyée de preuves certaines, mais qui du moins peut être justifiée par des indices qu'on retrouve çà et là. Il est certain, comme nous l'avons dit, que les degrés supérieurs de l'existence étaient indiqués par la progression des nombres dans la première décade. Et par analogie à la dérivation des corps physiques du nombre cinq, la vie végétale s'opère par le nombre six, la vie animale par le nombre sept, la vie humaine, telle qu'elle est sur la terre, par le nombre huit. Or, si l'on fait attention que Philolaüs ne donnait à la vie humaine sur la terre que la vertu en partage, tandis qu'il accordait la sagesse à la vie plus élevée, dans le cosmos, c'est-à-dire dans les autres planètes, il sera clair alors que le nombre neuf devait être le symbole de cette vie divine ou démonique, et qu'enfin le nombre dix signifiait, pour les pythagoriciens, toute la vie du monde et le dernier principe des choses, comme on l'a déjà dit précé-

---

τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυμπάντων. A ceci se rapporte l'opinion que l'âme de l'homme s'étend depuis le cœur jusqu'au cerveau.

demment (1). Mais comme les degrés inférieurs de l'existence se distinguent les uns des autres par une certaine organisation, les pythagoriciens semblent aussi avoir attribué aux êtres vivans dans les autres planètes une organisation différente de celle de l'homme; ce qui résulte de ce que Philolaüs ne les croyait sujets à aucune déperdition (2). Il est bien connu du reste qu'il donnait à l'univers la forme d'une sphère (3).

Nous avons vu naître çà et là, de la manière dont les pythagoriciens se représentaient l'ordonnation universelle de la vie du monde, des idées qui ont rapport à la vie intellectuelle, mais particulièrement à la vie morale. Le physique des choses, au contraire, en tant qu'il n'est pas fondé sur la simple forme des phénomènes, c'est-à-dire sur le nombre et la figure, est pour eux subordonné

---

(1) *Theol. arithm.*, 8, p. 56; *Bœckh*, a. l. Φιλ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ' ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν. Il y a peut-être quelque confusion dans ce fragment. Si ψύχωσις est attribué à six et νοῦς à sept, alors cela semblerait, d'après les fragmens de Philolaüs précédemment cités, signifier plus pour l'animal et pour l'homme que pour la plante et pour l'animal; mais il est certain, par d'autres passages, que le νοῦς aussi était attribué aux animaux par les pythagoriciens, et que ψύχωσις pouvait bien aussi être attribué aux plantes; mais il n'est pas vraisemblable que les pythagoriciens aient pu oublier les plantes dans la comparaison qu'ils faisaient des nombres avec les modes de l'existence et de la vie; μῆτις et ἐπίνοια conviennent encore parfaitement à l'espèce humaine. Il résulte de là, *Theol. arithm.*, 9, que le nombre neuf, comme le plus voisin de dix, doit indiquer une supériorité de nature spéciale.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 562.

(3) *Philol. ap. Stob. ecl.*, I, p. 452, 468.

et par eux négligé. La psychologie semble donc avoir été le principal objet (1) de leurs recherches. De ce qu'ils appelaient l'âme un nombre (2) ou une harmonie (3), il s'ensuit seulement que dans leur contemplation sur ce sujet, ils sont restés fidèles à leur système général de tout ramener à des idées de nombre; mais nous n'avons par là aucune détermination précise sur ce qu'ils entendaient par âme. Quand donc on les voit constamment rapporter les phénomènes de la vie des âmes particulières à la force vivifiante générale dans le monde, on ne saurait douter qu'ils n'aient considéré toutes les âmes comme une émanation de l'âme universelle du monde (4); c'est ce que voulaient dire les écrivains postérieurs par la formule : L'âme vient du dehors dans le corps (5). Mais ils peuvent bien peut-être s'être exprimés plus exactement, en disant que l'âme est incorporée par le nombre et le rapport harmonique (6). Si maintenant l'on fait attention à la manière dont, pour les pythagoriciens, le corps résulte des rapports numériques ou des unités, et comment Platon traite la doctrine, que l'âme est l'harmonie du corps, en faisant parler Simmias qui avait entendu Philolaüs (7), on aura l'idée la plus précise qu'on puisse avoir de la doctrine pythagorique, en considé-

---

(1) C'est là simplement ce que veut dire Aristote, *Met.*, I, 7 : Διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.

(2) *Plut. de pl. phil.*, IV, 2; *De anim. procr.*, I, 2.

(3) *Phil. ap. Macrob. somn. Scip.*, I, 14; *Claud. Mamert.*, II, 7; cf. *Arist. de anim.*, I, 4; *Polit.*, VIII, 5.

(4) *Cic. de nat.*, D., I, 11; *Plut. de pl. ph.*, IV, 7.

(5) *Stob. ecl.*, I, p. 790.

(6) *Claud. Mam.*, l. l., *anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam*.

(7) *Phæd.*, p. 85 s.

rant l'âme comme un rapport numérique qui forme harmoniquement son corps. C'est ce que détermine encore plus nettement la doctrine de Philolaüs : que différentes sortes d'organes supposent différentes sortes d'âmes. L'âme serait donc incorporelle (1) suivant les pythagoriciens, comme les nombres eux-mêmes sont incorporels, en tant que principes des choses corporelles ; mais aussi elle ne pourrait apparaître que dans un rapport corporel.

La doctrine de l'âme était intimement liée à celle des démons et des héros, dans le système des pythagoriciens. Ils s'étonnaient qu'on dît qu'on n'avait vu aucun démon (2) ; ce qui autorise à penser qu'ils regardaient les apparitions des démons comme quelque chose de fort ordinaire. On a parlé, d'après eux, de bons et de mauvais démons (3), qui donnaient aux hommes les présages ou les signes de la maladie et de la santé, et leur envoyaient les songes (4) ; plusieurs rites se rapportaient aux démons (5). Si maintenant nous comparons à ces traditions ce qu'Aristote dit de l'âme, d'après la doctrine pythagorique, savoir, que, suivant les uns, les âmes n'étaient que de petits atomes lumineux dans l'air ; suivant d'autres, ce qui met cette poussière lumineuse en mouvement (6) ; et si en même temps nous observons que les âmes errantes dans l'air sont appelées démons et héros par les pythagoriciens (7), nous pourrons bien

(1) *Claud. Mam.*, l. l. ; *Plat. Phæd.*, l. l. Ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον.

(2) *Arist. ap. Apulej. de deo Socr.*, p. 53, ed. *Françof.*

(3) *Plut. de Is. et Os.*, 25 ; *De plac. phil.*, I, 8.

(4) *Diog. L.* VIII, 32. Les pythagoriciens croyaient à la signification des songes. *Cic. de div.*, I, 3 ; II, 58.

(5) *Diog. L.*, l. l.

(6) *De anim.*, I, 2. Ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν, ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.

(7) *Diog. L.*, l. l.

admettre qu'ils pensaient que les âmes hors des corps organisés avaient une vie, quoique cette vie ne fût qu'un songe, une vie imparfaite (1), semblable à celle des ombres qui sont aux enfers. Il semble même que pour eux les démons et les héros ne fussent autre chose que des âmes qui n'ont pas encore informé des corps, d'animaux ou d'hommes, ou qui déjà s'en sont séparées. Leur doctrine de la métempsycose pouvait se rattacher à celle-là; puisqu'ils admettaient que les âmes sorties des corps pouvaient de nouveau en animer d'autres (2) en formant une harmonie. Ce dogme est trop connu pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter plus long-temps. On doit remarquer néanmoins que l'union qui se forme entre une âme et un corps ne doit pas être considérée comme fortuite, mais qu'elle avait pour base, dans la doctrine pythagorique, la convenance de l'âme et du corps. Il ne faut pas oublier non plus que les pythagoriciens n'admettaient de métempsycose que par le moyen de la génération animale (3); parce que, suivant Philolaüs, les plantes, quoique vivantes, ne sont cependant pas animées (4); et que, suivant le même, il y a encore d'autres genres de vie pour l'âme, que celui qui consiste dans l'animation d'un corps d'animal ou d'homme, telle que la vie de l'âme, avant qu'elle fasse son entrée dans un corps organisé, et celle dont elle jouit, après sa séparation d'un corps, jusqu'à ce qu'elle informe un autre corps. Du reste, il y a

(1) *Porphyr. de antr. Nymph.*, 28.

(2) *Arist. de anim.*, I, 3. Ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. Les plus anciens vestiges de cette doctrine se trouvent dans les vers de Xénophane, dans *Diog. L.*, VIII, 36.

(3) *Theodoret. hæret. fab. comp.*, V, 20, si je ne me trompe, est le seul qui présente une tradition contraire; mais elle mérite peu de confiance.

(4) Voy., plus haut, *Diog. L.* VIII, 28.

plus d'une obscurité dans ce dogme. La doctrine de la métempsycose faisait bien certainement partie des mythes sacrés des pythagoriciens (1); d'où l'on peut présumer qu'un grand nombre de choses y étaient prises figurément par les pythagoriciens philosophes, pour indiquer seulement la doctrine de l'immortalité de l'âme. La doctrine de la vie de l'âme, hors des corps organiques, semble particulièrement se concilier assez peu avec l'opinion, que l'âme est l'harmonie du corps, et que son activité dépend de certains organes de ce corps; seulement nous voyons, par une relation de couleur toute pythagorique, que l'on attribuait aussi aux états de l'âme, hors du corps des animaux, une certaine harmonie, et que l'on ne faisait pas rentrer les âmes particulières dans l'harmonie universelle. On nous rapporte même, à ce sujet, qu'Euryte crut au conte que lui fit un berger, qui disait avoir entendu la voix de Philolaüs sur sa tombe, et qu'il lui demanda seulement quelle harmonie cette voix faisait entendre (2). La foi aux châtimens et aux récompenses après la mort est aussi étroitement liée à la doctrine de la métempsycose, et rend impossible l'anéantissement de la personnalité : les méchans étaient relégués dans le Tartare, où le tonnerre les effraie (3); ils sont exclus de la société des bons, et tous retenus par les furies dans des liens qu'ils ne sau-

---

(1) C'est ce que confirme l'expression d'Aristote, *l. l.*

(2) *Jamb.*, *V. P.* 139, 148.

(3) *Arist. anal. post.*, II, 11. Je n'aperçois pas pourquoi, comme le veut Lobeck, sans en donner des raisons (*de Pythagoreorum sententiis mysticis*, Regiom., 1827), il s'agirait ici des Titans qui habitaient le Tartare d'Homère; j'aime mieux me rappeler à ce sujet le Tartare platonicien, *Phæd.*, p. 113; *De republ.*, X, p. 616, où l'on trouve beaucoup de choses dans le genre des pythagoriciens, telle que la crainte du mugissement de l'abîme. J'ai aussi pour moi l'interprétation de Thémistius.

raient briser ; mais les bons ont leur séjour dans le lieu le plus élevé, où ils mènent une vie commune (1).

L'union de l'âme et du corps fournit encore aux pythagoriciens un autre point de vue qui se réfléchit sur leur doctrine générale. En effet, comme tout est soumis à la direction divine, c'est aussi par un acte de la Divinité que l'âme habite le corps, et y est en quelque sorte comme dans un tombeau, en punition de quelque faute (2); ce qui fait que personne ne doit sortir de la place qui lui est assignée dans le monde. Ce dogme semble bien s'accorder avec ce que disaient les pythagoriciens d'une destinée naturelle et primitive de l'homme, qui s'aperçoit tout aussi bien dans les accidens de la fortune, que dans les capacités naturelles, petites ou grandes (3). Nous apercevons en cela le caractère religieux et moral de l'école pythagorique, tel qu'il s'était manifesté sous l'influence de l'opinion de l'imperfection de la vie terrestre. Il faut ajouter néanmoins que l'union de l'âme et du corps, quelque imparfait qu'elle puisse d'ailleurs faire supposer l'état de l'âme, offre cependant à l'âme le moyen d'agir d'une manière analogue à sa nature ; car elle a par le moyen du corps des organes de son activité et de sa connaissance, en un mot, des sens. C'est ce que reconnaissaient les pythagoriciens, puisqu'ils enseignaient que l'âme aime le corps, parce que les sens lui sont nécessaires pour l'acquisition de la connaisance (4). Il leur semble donc, d'une

(1) *Diog. L.*, VIII, 31 ; *Plut. non posse suav. vivi sec., Epic.*, 28.

(2) *Philol. ap. Clem. Alex. strom.*, III, p. 433 ; Bœckh, *Philol.*, n° 23. Μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται, *Plat. Phæd.*, p. 61 s. ; *Athen.*, IV, 14, p. 157 ; *Diog. L.*, VIII, 31 ; *Cic. de senect.*, 20.

(3) *Aristoxen. ap. Stob. ecl.*, I, p. 206.

(4) *Claud. Mam.*, l. l. *Diligitur corpus ab anima, quia sine*

part, que la vie de l'âme, dans le corps, est un véritable état de peine et de souffrance; et d'un autre côté, que c'est un état nécessaire, qui a sa destination pour le bien dans la liaison générale des choses.

Or, comme les pythagoriciens, ainsi qu'on l'a déjà dit, admettaient plusieurs degrés dans la vie de l'âme, dont les inférieurs devaient être contenus dans les supérieurs, ils admettaient sans doute aussi une division analogue des facultés de l'âme; mais cette division reposait sur la différence entre les hommes et les animaux, et par conséquent, comme on le dit ordinairement, sur la différence entre le raisonnable et l'irraisonnable. Ils distinguaient donc dans l'âme de l'homme un élément raisonnable et un élément non raisonnable; ce dernier élément seul était le partage des animaux, mais les deux élémens formaient l'âme humaine (1). Outre cette division en deux facultés, on en attribue encore une autre tripartite aux pythagoriciens; mais les renseignemens sont cependant si peu satisfaisans sur ce point, qu'on n'en peut rien dire avec certitude. Les philosophes plus récens ont été, pour la plupart, portés à attribuer aux pythagoriciens la même division des facultés de l'âme qu'on retrouve dans Platon, c'est-à-dire l'appétit, le courage et la raison; mais on peut justement

---

eo non potest uti sensibus. Philol. ap. Stob. ecl., I, 8. Νῦν δὲ οὗτος (ὁ ἀριθμός) καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται. Cf. *Plut. quæst. Rom.*, 10.

(1) *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, IV, 7; V, 6, *sec. Posidonium; Cic. qu. Tusc.*, IV, 5. *Pythagoras primum, deinde Plato, animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam; in illa altera motus turbidos tum iræ, tum cupiditatis, contr[...] micosque rationi.*

soupçonner la vérité de cette tradition (1). Une autre tradition se recommande par la propriété des expressions dans lesquelles la division est conçue. Les pythagoriciens auraient en conséquence appelé la force d'âme propre à l'homme φρένες; et le principe animal, νοῦς et θυμός; en sorte que le θυμὸς aurait eu son siége dans le cœur, le νοῦς et le φρένες dans l'encéphale (2); ce qui pourrait s'accorder avec la division de Philolaüs, touchant les différentes espèces de vies, en considérant qu'il n'était guère possible de ne pas remarquer que les animaux aussi ont un cerveau, quoique moins parfait que celui de l'homme. Mais la tradition précédente ne s'accorde pas avec d'autres expressions de Philolaüs, qui semblent indiquer que le νοῦς est propre à l'homme; en sorte que l'on devrait au moins reconnaître, si on voulait tenir compte de cette tradition, qu'il y avait sur ce point différentes manières de s'exprimer dans l'école pythagorique.

La division de l'âme en raisonnable et irraisonnable a, du reste, si nous faisons attention aux traditions, un rapport évident à l'agir, ainsi qu'au connaître. Car on ne peut nullement douter que les pythagoriciens n'aient traité de la connaissance, dans leur étude de l'âme. Mais on voit jusqu'à quel point la connaissance était par eux rattachée à l'organisation, par le fait qu'ils attribuaient aux animaux un germe de raison, qui, à cause de son

---

(1) Voy. mon Histoire de la philosophie pythagoricienne, p. 220, s.

(2) *Diog. L.*, VIII, 30. Τὴν δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν· νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις· φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. Εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μεχρὶ ἐγκεφάλου. Καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν· φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. Ce que dit Plutarque, *De plac. ph.*, IV, 5, s'accorde avec cela, non pas pour les mots, mais pour le fond ou pour la pensée. Πυθ. τὸ μὲν ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν περὶ τὴν κεφαλήν.

mélange disproportionné avec le corps, et à cause du défaut de langage, ne pouvait parvenir à une activité rationnelle (1). Cette proposition n'est assurément pas le résultat de l'expérience, et nous ne pouvons l'attribuer qu'aux efforts des pythagoriciens pour apercevoir partout dans le monde au moins la possibilité de la raison. Il est impossible de méconnaître cette tendance dans toute leur doctrine. Mais l'union du raisonnable avec le corporel se laisse apercevoir en ce que les pythagoriciens attribuaient aux sens un rôle important dans notre activité intellectuelle, quoique cependant ce ne fût pas le rôle principal; car, sans doute, les recherches mathématiques, qui ne s'accomplissent pas par les sens, devaient être pour eux de la première importance parmi tous les genres d'activité scientifique. Or, comme ils admettaient sans doute que le semblable ne se connaît que par le semblable (2), ils pouvaient penser encore que les sens ne pouvaient connaître que ce qui est corporel, mais non pas les principes des phénomènes sensibles; ils devaient donc mesurer par l'oreille les phénomènes de l'harmonie musicale; mais le rapport de ces phénomènes ne pouvait être déterminé que par la raison (3); ce qui s'accorde aussi avec ce que dit Philolaüs, que l'entendement mathématique est le critérium de la vérité (4). Le nombre, l'harmonie, sont la source de toute vérité; et s'il n'existait pas dans les choses, rien de vrai ne pourrait être connu. C'est lui qui, dans la perception, établit le lien entre l'âme et les choses, car l'organisme n'existe que par l'harmonie des nombres, et quoique nous ne puissions pas connaître la source de

---

(1) *Plut. de pl. ph.*, V, 20.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 92.

(3) *Porphyr. in Ptol. harm.*, p. 208; *Boeth. de mus.*, I, 9; cf. V, 16.

(4) *Sext. Emp.*, l. l.

toute vérité, l'essence éternelle des choses, leur nature intime et absolue, nous pouvons cependant l'apercevoir par les sens et la raison dans les choses (1). Ainsi toute connaissance se rattache, pour les pythagoriciens, à leur théorie des nombres.

Mais la division des facultés de l'âme avait aussi pour eux un sens moral. Ils avaient d'abord cherché, comme le dit Aristote, à déterminer quelque chose dans la science des mœurs (2); mais ce qui en résulta de scientifique et d'étranger à leur point de vue général des choses semble cependant n'avoir été que d'une très médiocre importance. Il est très douteux, à travers tant de traditions postérieures si diverses à ce sujet, qu'ils aient établi quelque chose sur le souverain bien, ou sur le but de toute action raisonnable (3); mais, de ce que Philolaüs représentait la vertu comme le caractère propre de la vie morale sur la terre, on pourrait en conclure qu'ils s'étaient rendu raison de l'idée de la vertu. Ils appelaient la vertu une harmonie (4); mais il faudrait plus de précision dans la détermination de cette harmonie spéciale. Il n'est pas invraisemblable que les pythagoriciens faisaient consister cette harmonie dans l'accord du raisonnable et de l'irraisonnable, pendant tout le cours de notre vie. Car, d'un côté, quand Philolaüs remarquait que quelques prin-

---

(1) Voy., plus haut, *Stob. ecl.*, I, p. 8; *Bœckh*, *Philol.*, n° 18. Οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ κτλ. *Theol. arithm.*, 10, p. 61.

(2) *Eth. magn.*, I, 1.

(3) *Stob. ecl.*, II, p. 64, 66; *Serm.*, XI, 25; *Clem. Alex. serm.*, IV, p. 535; *Jambl.*, *V. P.* 137; *Procl. in Plat. Alcib., prim.*, III, p. 72; *in Plat. Parm.*, II, p. 78, 112, *ed. Cous.*; *Heracl. Pont. ap. Clem. Alex. strom.*, II, p. 417.

(4) *Diog. L.*, VIII, 33.

cipes sont plus forts que nous (1), il semble avoir voulu signaler par là la puissance des passions irraisonnables, mais qui doivent être vaincues par la raison, si nous voulons mener une vie paisible et harmonique; et c'est dans ce sens que les pythagoriciens employaient aussi la musique pour calmer les passions et pour exciter la force de l'activité rationnelle (2). D'un autre côté, nous trouvons que les pythagoriciens cherchaient à mettre de l'ensemble, de l'accord, dans toute la vie, en ce qu'ils commandaient de réfléchir sur le passé et sur l'avenir pour le choix des fins morales (3). Tout ce qu'on a dit des vertus particulières, d'après la doctrine pythagorique, est le plus souvent douteux, ou doit être décidément rejeté; cependant nous savons, d'après des monumens certains, qu'ils appelaient la justice un nombre également égal, voulant dire par là qu'il est juste que chacun supporte les conséquences morales de ses actions (4). Il ne faut pas être surpris de trouver une idée si grossière dans l'enfance de la morale.

On ne trouve pas de traces, qu'on puisse suivre avec certitude, d'un développement scientifique des principes politiques chez les pythagoriciens, quoiqu'il ne soit pas invraisemblable qu'ils aient eu à ce sujet certaines doctrines générales. Nous trouvons, au contraire, une foule de règles de conduite qui leur sont attribuées, et dont l'ensemble intrinsèque ne peut être dérivé que des localités et des rapports qui s'étaient établis dans la société pythagorique. Et si nous devions considérer cette

---

(1) *Arist. eth. Eud.*, II, 8. Εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.

(2) *Plut. de Is. et Os.*, 81; *De virt. mor.*, 3; *De mus.*, 37; *Porphyr.*, *V. P.* 30; *Jambl.*, *V. P.* 64.

(3) *Carm. aur.*, V, 40, s.; *Cic. de senect.*, II; *Porph.*, *V. P.* 40; *Jambl.*, *V. P.* 165.

(4) *Arist. eth. magn.*, l. I.; I, 34; *Eth. Nic.*, V, 5.

société comme l'expression de leurs idées morales, ces maximes de conduite seraient encore précieuses pour déterminer le caractère de l'école pythagorique. En général, car ce n'est pas ici le lieu de nous arrêter aux détails, on aperçoit dans ces préceptes un attachement à l'antique religion, ce qui parut plus tard une sorte de superstition; et ce à quoi, sans doute, se rattachait aussi un grand nombre de pratiques superstitieuses en effet. Ainsi l'on met dans la bouche des pythagoriciens cette sentence: Nous serions meilleurs, si nous approchions des dieux (1). Toute la vie de l'homme était donc regardée comme s'accomplissant sous la direction des dieux, comme une tâche que nous devons remplir suivant une destinée divine: de là la défense du suicide (2). C'est ainsi encore qu'Archytas disait que l'arbitre et l'autel sont une même chose; car celui qui éprouve une injustice se réfugie auprès de tous deux (3). C'est ainsi qu'il était défendu de maltraiter son épouse, parce qu'elle est conduite de l'autel en suppliante (4). La plupart des règles de conduite des pythagoriciens sont ascétiques: elles insistent sur la tempérance dans les appétits sensibles, sur la modération dans les passions (le triomphe des pythagoriciens sur la colère est célèbre), sur la fidélité, sur l'amour et l'amitié, dont les modèles, Damon et Pythias, sont mis au nombre des pythagoriciens; enfin sur la nécessité de savoir supporter la faim et la soif, le travail et les peines de toute nature; en sorte qu'une de leurs maximes était non seulement de ne rien retrancher du fardeau qui accable celui qui le porte, mais d'y ajouter (5). On reconnaît ici le caractère sévère

---

(1) *Plut. de def. orac.*, 7; *De superst.*, 9.

(2) Comparez *Bœckh*, *Philol.*, n° 23.

(3) *Arist. rhet.*, III, 11.

(4) *Arist. œcon.*, I, 4; *Jambl.*, *V. P.* 84.

(5) *Jambl. protrept.*, 21, p. 131 s.; *Porphyr.*, *V. P.* 42; c.

des Doriens, mais tempéré par la philosophie. Comme ils cherchaient, par l'ascétique, à se former à la morale pratique, ils dûrent remarquer qu'il n'y a que l'ascétique à laquelle on peut accoutumer l'homme dès son enfance la plus tendre, qui puisse promettre un résultat certain. Aussi trouvons-nous que les pythagoriciens avaient particulièrement à cœur ce qui faisait, chez les Grecs, une partie essentielle et nécessaire de l'éducation, savoir : la gymnastique et la musique, toutes deux dans leur plus grande extension, et qu'ils avaient reconnu en général l'importance de l'éducation pour les particuliers et pour l'État (1).

Cependant l'éthique s'exprime moins, chez les pythagoriciens, par sentences isolées que par principes généraux. En jetant un coup d'œil sur l'ensemble de leurs opinions, on ne peut méconnaître combien tout leur apparaît sous un jour moral. Pour eux, l'ordre de l'univers est un développement harmonique du premier principe de toutes choses, non en beauté extérieure, mais en vertu et en sagesse, sur la terre et dans le cosmos. Tous ces attributs du premier principe ne brillent point d'abord de tout leur éclat dans le monde, mais ils se développent avec la vie du tout et des âmes particulières qui sont en lui, et qui participent de la force vivifiante universelle. C'est pourquoi l'harmonie du monde, tout imparfaite qu'elle est encore maintenant, a été ordonnée d'après des idées morales, et laisse apercevoir, dans le monde, ici l'injustice, là l'opportunité du temps, ou la vertu et la sagesse. Mais aussi l'ordonnateur du monde a-t-il réservé aux âmes particulières des peines et des récompenses de leurs actions. Ce pourrait être là un côté du point de vue général des

---

not. Ritterh.; *Plut. de frat. am.*, 17; *de exil.*, 8; *Aristoxen. ap. Stob. serm.* X, 67, etc.

(1) *Aristoxen. ap. Stob. serm.*, XLIII, 49.

pythagoriciens sur le monde; l'autre, au contraire, est tout mathématique, et se rattache cependant au premier par la représentation générale de l'ordre, qui est exprimée dans la conception de l'harmonie. C'est donc dans ce dernier point de vue qu'il faut chercher le caractère propre de la doctrine pythagorique, caractère qui consistait à donner pour base aux phénomènes de la nature des idées mathématiques; par conséquent, à chercher à tout dériver des formes de la sensibilité, et à fonder les formes de la sensibilité même sur ce que l'unité du principe primitif imparfait doit se développer en une pluralité de choses et de phénomènes. Ce qui suppose aussi une imperfection originelle, dérivant de la nécessité du contraire. Cette supposition devait donc être envisagée comme le lien servant à unir les deux points de vue principaux de la doctrine pythagorique. L'unité suprême, d'où tout émane, et les principes qu'elle embrasse, doivent donc être considérés comme quelque chose de supra-sensible, qui n'est déterminé ni par la matière, ni par la forme de la sensibilité; en sorte que l'on peut dire de la doctrine pythagorique que ses principes sont propres à élever aux plus hautes spéculations; que l'unité suprême de cette doctrine n'est posée par eux que logiquement, mais qu'en réalité elle se développe constamment dans le monde; en sorte qu'elle apparaît aussi comme participant de la sensibilité (1). D'un autre côté, ils frayaient cependant le chemin à l'investigation du supra-sensible, puisqu'ils cherchaient à déterminer tous les phénomènes du monde par certaines idées, bases de l'har-

(1) *Arist. met.*, I, 7. Ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστίν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. Τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἴπομεν, ἱκανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας.

monie du monde, et qui constituaient l'essence de toutes choses (1). Quelque imparfaites que soient ces tentatives, on doit reconnaître qu'elles n'ont pu éclore que dans des esprits profonds.

---

(1) *Arist. met.*, I, 5. Καὶ περὶ τοῦ τί ἔστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. Ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

LIVRE CINQUIÈME.

TROISIÈME DIVISION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AVANT SOCRATE. — PHILOSOPHIE ÉLÉATIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

L'école d'Élée a toujours, et non pas seulement de notre temps, attiré l'attention des philosophes (1). Ce qui la distingue de la philosophie ionienne et de la philosophie pythagorique, c'est une tendance exclusive vers le suprasensible. Car si les deux écoles précédentes cherchaient le fondement et l'explication du sensible dans le suprasensible, les éléates ne faisaient aucune attention au sensible, et soutenaient que toute vérité ne devait être cherchée que dans la sphère rationnelle (2). Nous tâcherons de faire voir dans la suite de notre histoire que c'est ici un des plus importans progrès de la philosophie, et comment les éléates eux-mêmes y ont été contraires, puisque leur doctrine se forma dans la lutte contre les deux premières écoles.

---

(1) Comparez les nouveaux écrits sur la philosophie éléatique, *Brandis commentationum eleaticarum pars prima*; *Alton.*, 1813. Il parle de Xénophane, de Parménide et de Mélissus. L'auteur nous doit encore la seconde partie.

(2) *Aristocles ap. Euseb. præp. ev.*, XIV, 17. Ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες· οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. C'est ce que disent, en d'autres termes *Plat. soph.*, p. 242, s. *Arist. met.*, I, 5.

L'école éléatique tire son nom d'Élée, colonie grecque dans la basse Italie, parce que sans doute le fondateur de cette école, Xénophane, y vivait déjà ; comme aussi, parce que ce fut là surtout le théâtre de sa doctrine ; car les plus célèbres philosophes de cette école, Parménide et son disciple Zénon, étaient d'Élée. On compte cependant avec raison parmi les éléates, à cause de l'analogie de sa doctrine avec la leur, un Grec d'Ionie, Mélissus de Samos. Ce qui prouve que dans d'autres contrées de la Grèce, bien loin des colonies italiennes, un esprit conforme aux progrès de la philosophie commençait aussi à se développer à peu près dans le même temps.

Celui qui n'accorde rien, ou qui n'accorde qu'infiniment peu aux influences accessoires, à la puissance des relations dans l'ensemble des choses, peut s'étonner qu'Élée, colonie peu importante et qui ne se distinguait par rien de remarquable des autres colonies grecques, soit devenue le centre d'une école de philosophie dont l'influence fut très grande. Mais nous devons ici faire attention à l'action d'un concours de circonstances dont nous ne sommes pas toujours capables d'apprécier la puissance, telle, par exemple, que la direction de l'esprit, qui, une fois sur une voie, la poursuit avec enthousiasme ; telle encore que le gouvernement de la Providence, qui a voulu procurer le bien de l'humanité par les circonstances au milieu desquelles elle vit, et par la diversité des hommes. Et, après tout, qu'y a-t-il de déshonorant à reconnaître que nous ne sommes pas capables, à cause des idées imparfaites que nous avons de la différence des races, et des lieux où ces races se sont établies, d'assigner la raison pour laquelle s'y est manifestée une industrie ou une science dont nous devons néanmoins reconnaître la naissance et le perfectionnement comme nécessaires en général ? Du reste, il est digne de remarque que partout la première philosophie des Grecs tire son origine des Ioniens. Car, comme Pythagore, Xénophane

était Ionien; tous deux choisirent des villes étrangères pour théâtre de leur enseignement. Il ne faut pas oublier non plus qu'Élée n'était pas une localité défavorable au progrès de la philosophie, car c'était une colonie de Phocéens, hommes braves et amis de la liberté, qui avaient quitté leur pays dans l'Ionie, pour ne pas devenir les esclaves des Perses (1). Et de même qu'Abdère, colonie des Téiens, également amis de la liberté, eut bientôt acquis un grand éclat par ses savans et par ses hommes d'esprit, de même les colonies des Phocéens, célèbres par leur commerce et par leur navigation hardie, Marseille dans les Gaules, et Élée en Italie, se distinguèrent par la sagesse de leurs lois, par leur science et leur industrie. En général, les colonies importantes étaient très propres à devenir des foyers de développement intellectuel, parce que des hommes de toute espèce, de différentes races, et par conséquent de civilisations diverses, y affluaient ordinairement, en sorte qu'elles étaient en petit ce que Athènes fut plus tard en grand.

On a déjà fait connaître plus haut les rapports de cette école de philosophie avec celles d'Ionie et de Pythagore. Elle vint après celle-ci, et par conséquent trouva déjà une série de pensées philosophiques auxquelles cependant elle ne se rallia qu'autant qu'elle crut en pouvoir soumettre les principes fondamentaux à un nouvel examen. En sorte que le développement des philosophies antérieures n'eût qu'une assez médiocre influence sur les conséquences sévères auxquelles aboutirent les éléates, mais il en eut davantage sur la manière dont ils en combattirent les fausses idées. Toutes les doctrines précédentes reposaient sur la supposition de quelque chose qui arrive; elles cherchaient à dériver l'effet de sa cause ou de son principe. Les éléates, au contraire, attaquèrent cette

(1) *Herod.*, I, 164.

supposition, et cherchèrent à savoir si l'on doit admettre de la contingence. Leur histoire même nous apprendra comment ils parvinrent à se former une opinion négative sur ce point, et le caractère que reçut leur philosophie de ce premier dogme.

CHAPITRE II.

Xénophane de Colophon.

Le fondateur de l'école éléatique, Xénophane, naquit à Colophon, ville d'Ionie, dans l'Asie-Mineure. L'époque de sa naissance ne peut être donnée avec certitude; il paraît cependant qu'il florissait vers la 60[e] olympiade (1). Avant lui, sa ville natale était déjà célèbre par la poésie élégiaque et gnomique : c'est la patrie de Mimnerme. Xénophane s'adonna aussi à cette sorte de poésie et la cultiva depuis l'âge de vingt-cinq ans jusqu'à l'âge de quatre-vingt-douze ans au moins (2). Obligé de s'expatrier, il paraît qu'il voyagea

(1) Cf. *Bayle*, *Dict. art. Xenoph. not.* a, 7. Il existe deux versions différentes, qui ne peuvent être conciliées même par le grand âge de Xénophane, sur l'époque où il vécut. L'une est celle d'Apollodore, qui place sa naissance dans la 40[e] olympiade; l'autre est celle de Timée, qui le fait contemporain d'Hiéron et d'Épicharme. *Clem. Alex. strom.*, I, p. 301; *Plut. reg. apophth. Hiero*, 4; *Diog. L.*, IX, 18, 20; *Euseb. chron. olymp.*, 56 et 60, indiquent un moyen de sortir de cette extrémité. Le seul point d'appui qui prête à une supposition vraisemblable parmi toutes ces données contradictoires, c'est que Xénophane chanta la guerre des Perses contre les Grecs, et qu'il parlait de Pythagore comme d'un personnage historique. *Athen.*, II, p. 54; *Diog. L.*, VIII, 36.

(2) *Diog. L.*, IX, 19. Le fragment de ses élégies est sans doute suspect.

en Sicile et qu'il se fixa enfin à Élée(1). On dit qu'il était pauvre(2), et qu'il vivait de la générosité publique pour le récit de ses vers(3); d'où il semblerait qu'il mena une vie errante. Ses poésies étaient en partie épiques, en partie élégiaques; il n'est pas certain qu'il ait fait des iambes(4). Ses poésies épiques étaient en partie historiques, comme l'histoire de la fondation de Colophon, et celle de la migration d'une colonie à Élée(5); en partie didactiques, ainsi qu'on le voit par les fragmens qu'on donne ordinairement comme tirés de son poème de la Nature, poème qui n'a peut-être jamais existé(6). Ses poésies élégiaques prirent un caractère didactique(7). Les principes de morale qu'elles exprimaient (8) semblent s'accorder avec le caractère de ce genre de poésie, non moins qu'avec la guerre que Xénophane livra au polythéisme grec, en tant que ce polythéisme attribuait aux dieux toutes sortes de vices.

---

(1) *Diog. L.*, IX, 18. A la vérité, il n'est pas dit expressément qu'il ait habité Élée; mais le fait est rendu vraisemblable par ses liaisons avec les Éléates et par d'autres circonstances. Cf. *Arist. rhet.*, II, 23; *Diog. L.*, IX, 20.

(2) *Plut.*, l. l.

(3) *Diog. L.*, l. l.

(4) *Diog. L.*, IX, 18. Nous n'avons de lui aucuns fragmens en vers iambiques. *Diog. L.*, IX, 20, parle d'un poète iambique du même nom. On a pu, d'ailleurs, confondre ses poèmes polémiques avec de la poésie iambique ou satirique. Les poésies de Xénophane sont aussi appelées Silles. *Procl. in Hesiod.*, p. 67, *ed. Heins.*

(5) *Diog. L.*, IX, 20.

(6) *Stob. ecl.*, I, p. 294; *Porphyr. de antro. nymph.*, p. 264, *ed. Cant.*; *Poll. onomast.*, VI, 46. La justesse du titre περὶ φύσεως est toujours douteuse chez les écrivains postérieurs, surtout s'ils n'avaient pas l'ouvrage sous les yeux.

(7) *Diog. L.*, VIII, 36. Je remarque, d'après ce passage, que les élégies de Xénophane n'ont reçu aucun titre.

(8) *Plut. de vitioso pud.* 5. Comparez les fragmens de ses élégies. *Athen.* X, p. 413; XI, p. 462.

A cet égard il pouvait aussi en vouloir à Hésiode et à Homère, ainsi qu'au prêtre Epiménide ; mais il dut aussi combattre Thalès sous un autre point de vue (1). Ses ouvrages, qui, du reste, n'étaient pas très estimés, sous le rapport de l'art ou de la poésie (2), ont été perdus de bonne heure (3).

On n'est pas d'accord sur la source où Xénophane puisa sa doctrine. Les uns le disent disciple d'un certain Boton, Athénien, homme inconnu du reste (4); d'autres ont voulu faire honneur de sa doctrine à Pythagore (5), dont il tournait les opinions en ridicule (6); d'autres encore voient dans sa doctrine des idées orientales (7), mais à tort; car, d'une part, son esprit était tout grec, et de l'autre, il rejetait absolument toutes les représentations polythéistiques et phantastiques sur Dieu, représentations dont aucune religion, aucune doctrine de l'Asie n'était exempte. Si Platon pense que la doctrine des éléates existait avant Xénophane (8), il semble ne vouloir dire autre chose par là, si ce n'est que le germe en a été déposé primitivement dans l'âme humaine. Cette doctrine pouvait donc surgir d'autant plus facilement dans l'esprit d'un homme méditatif, sans aucune instruction étrangère; ce qui nous porte à croire que Xénophane n'eut pas de maître en philosophie (9) : car la forme et le fond de sa phi-

(1) *Diog. L.*, IX, p. 18; *Sext. Emp. adv. Math.*, IX, 193; *Arist. rhet.*, II, 23.

(2) *Cic. qu. acad.*, II, 23.

(3) *Brandis comment. el.*, p. 10-14.

(4) *Diog. L.*, l. l.

(5) *Diog. L.*, I, 15.

(6) *Diog. L.*, l. l., VIII, 36.

(7) *Schlosser, Hist. ancienne*, I, p. 423. Comparez p. 411, 424.

(8) *Soph.*, p. 242.

(9) *Diog. L.*, IX, 18.

losophie sont simples et dignes en tout des commencemens de la philosophie. Aussi Aristote nous représente l'origine de sa philosophie comme due au mouvement pieux de son âme. Il élevait ses regards vers le ciel et disait que l'un est Dieu (1). Ce qui témoigne encore de sa piété, c'est la violence avec laquelle il attaquait les abominations du polythéisme, et les traitait d'impiétés (2). Or, si la doctrine porte sur ce principe, qu'est-il besoin de lui chercher un maître?

La manière dont la doctrine de Xénophane se systématise est fort simple, mais pas très forte. Toutes ses preuves se rattachent à deux points, à l'idée de Dieu, être tout-puissant, et à la négation de toute contingence. Mais ces deux points se tenaient intimement dans la pensée de ce philosophe. Car Dieu ne peut pas plus naître que périr; il vaudrait autant dire qu'il n'y a pas de dieux, que de dire qu'ils naissent ou qu'ils meurent (3). Ce que Xénophane trouvait si contraire à la nature divine, la naissance, il l'a nié en général; car on lui attribue un argument particulier au moyen duquel il prétendait démontrer que la naissance en général était inconcevable (4). Il est impossible d'appliquer à Dieu l'idée de naissance,

---

(1) *Met.* I, 5. Εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.

(2) *Arist. rhet.*, II, 23.

(3) *Arist. met.*, I, 5. Οἷον Ξεν. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν. *Diog. L.*, IX, 19. Πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι.

(4) La doctrine de Xénophane se trouve présentée sous des formes plus rigoureuses, particulièrement dans l'ouvrage attribué à Aristote *de Xenophane, Zenone et Gorgia*, c. 3, et dans *Simpl. phys.*, fol. 5 b-6. D'après Théophraste, Brandis a remarqué que ce rapprochement s'accordait assez peu avec d'autres argumens attribués à Xénophane. On peut douter en général que Xénophane ait fait une pareille série de raisonnemens;

car tout ce qui naîtrait ne pourrait provenir que de quelque chose qui lui ressemblerait, ou de quelque chose de différent. Or, l'un et l'autre sont impossibles : d'abord ce ne peut être du semblable, car le semblable ne peut produire le semblable ni en être produit, puisque les semblables se comportent de la même manière entre eux. Ce ne peut pas être non plus du dissemblable, car si la force naissait de la faiblesse, le petit du grand, le meilleur du pire, ou réciproquement, le non-être proviendrait de l'être, ou l'être du non-être, ce qui est impossible. Dieu doit donc être éternel (1).

De l'idée de Dieu découle une autre série de preuves qui toutes nient la multiplicité. La pluralité des dieux ne saurait être conçue, car il est de l'essence de la divinité qu'elle soit ce qu'il y a de plus puissant et de meilleur; mais s'il y avait plusieurs dieux, Dieu ne serait pas ce qu'il y a de plus puissant et de meilleur, car il y aurait égale puissance et égale bonté, et il ne pourrait pas tout ce qu'il voudrait; car s'il y avait plusieurs dieux, la force et l'unité en soi ne pourraient être l'attribut d'aucun d'eux (2). D'où nous voyons que Xénophane trouvait

---

les péripatéticiens ont bien pu chercher à donner de l'ensemble à la doctrine par des preuves particulières.

(1) *Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg.*, c. 3. Ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ Θεοῦ· ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ γενόμενον· δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. Οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι· ταὐτὰ γὰρ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις ὁμοίως ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα. Οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου τὸ ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον, ἢ ἐκ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τοὐναντίον τὰ χείρω ἐκ των κρειττονων, τὸ οὐκ ὂν ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι· ὅπερ ἀδύνατόν· ἀΐδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' εἶναι τὸν Θεόν. Brandis, d'après les manuscrits, s'est éloigné plusieurs fois de la Vulgate. *Theophr. ap. Simpl. ph.*, fol. 6 a.

(2) *Simpl.*, l. l. Ὅν (*sc.* Θεόν) ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ φησιν ὄντων ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ

tout fondé sur une force unique, et qu'ainsi tout convergeait vers l'unité qu'il appelait dieu ; unité, du reste, qui comprenait le ciel ou le monde (1). Comme il ne pouvait admettre deux dieux, il ne pouvait admettre un autre être que Dieu, Dieu étant la toute-existence.

Partant de là, il devait naturellement se trouver en guerre avec le polythéisme. Il dut n'y voir qu'un vieux préjugé dont les hommes ne pouvaient se défaire qu'avec le temps et la réflexion. Car, comme il le dit lui-même, les hommes n'ont pas tout appris des dieux dès l'origine ; ce n'est qu'en cherchant et avec le temps qu'ils trouvent le mieux (2). Or, comme, dans sa doctrine, Dieu est ce qu'il y a de meilleur, la théologie qui attribue des crimes aux dieux, dut lui sembler impie et infâme. De là les reproches qu'il adressait aux poètes mythiques, et qui le firent appeler un calomniateur d'Homère (3). C'est dans ce sens qu'il disait : Homère et Hésiode n'ont attribué aux dieux que ce qu'il y a de déshonorant parmi les hommes, le vol, l'adultère et la trahison (4). Et ce n'est pas seulement contre ce qu'il y avait d'immoral dans le polythéisme grec, que s'élevait le zèle de Xénophane, mais aussi contre toutes les idées indignes et tout humaines qu'on se faisait des dieux. Il les faisait dériver de la tendance qu'ont tous les êtres à croire que ce qui leur ressemble est ce qu'il y a de meilleur et de plus beau. Les hommes se persuadent, dit-il, que les dieux sont nés, qu'ils ont nos vêtemens, notre voix et notre air. Et cependant si les bœufs

---

κρατεῖν. *Arist.*, l. l. Οὐδὲν (pour οὐδὲ Brand.) γὰρ ἂν δύνασθαι πλειόνων ὄντων ἕνα μόνον, suppose une liaison universelle entre tout ce qui est.

(1) *Arist. met.*, I, 5.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 224; *Serm.*, XXIX, 41.

(3) *Timo. ap. D L.*, IX, 18.

(4) *Sext. Emp. adv. Math.*, 193; cf. I, 289.

et les lions avaient des mains, et s'ils peignaient avec ces mains et faisaient les ouvrages que font les hommes, les chevaux se serviraient des chevaux, les bœufs des bœufs, pour représenter leurs idées des dieux, et leurs donneraient des corps tels que ceux qu'ils ont eux-mêmes (1). Et à l'appui de cette idée, il faisait remarquer que les Éthiopiens représentaient leurs dieux noirs et avec le nez épaté, absolument comme ils sont eux-mêmes. Les Thraces, au contraire, faisaient leurs dieux rouges et leur donnaient des yeux bleus ; et en général, chaque peuple les fait à sa ressemblance (2). Mais il n'y a qu'un seul Dieu, infiniment au-dessus des dieux et des hommes, qui ne ressemble aux mortels, ni par le corps, ni par l'esprit (3).

Il faut aussi considérer comme un progrès de cette polémique contre le polythéisme des Grecs, les propositions par lesquels il semble combattre les idées philosophiques reçues de son temps sur la divinité. Tel est son dogme, que Dieu n'est ni en mouvement, ni en repos ; car ce qui est en repos est le néant, puisqu'il ne compète à rien autre, ni rien autre à lui ; mais ce qui se meut est plus que l'unité, est pluralité, puisqu'ici une chose compète à une autre (4). Si ces raisonnemens semblent avoir été dirigés

---

(1) *Clem. Alex. Strom.*, V, p. 601.

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι...
Καὶ σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε, δέμας τε.
Καὶ πάλιν· ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Ἢ γράψαι χέρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ', οἷόνπερ κ' αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

(2) *Theodoret. affect. curat.*, III, p. 780, *ed. Hal.*

(3) *Clem. Al.*, l. l.

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔ τι δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος, οὐδὲ νόημα.

(4) *Simpl.*, l. l. Παραπλησίως δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν

particulièrement contre les ioniens; d'autres évidemment s'adressent aux pythagoriciens. Il enseignait que Dieu n'est ni infini ni fini, puisque l'infini n'est que la non-existence; car l'infini est ce qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin; et que le fini est l'un par rapport à l'autre; caractère de la multiplicité des choses (1). Ce qui s'accorde aussi avec sa doctrine, que Dieu n'a pas de parties, mais qu'il est absolument semblable à lui-même; car s'il avait des parties, ces parties se domineraient mutuellement, ce qui est impossible, puisque Dieu, d'après la conception nécessaire qu'on s'en fait, domine absolument (2). Il suppose dans ce raisonnement l'accord universel de tout ce qui est.

A ces dogmes négatifs sur Dieu, se rattache aussi ce que Xénophane en affirmait. Car de ce que Dieu n'a pas de parties, il en concluait qu'il est absolument égal à lui-même; et, rapportant cet attribut à l'existence intellectuelle de Dieu, il enseignait que Dieu, ou le tout, est absolument raison et connaissance (3); et, en alliant la puissance divine à la raison, il disait du Tout-Puissant, que, sans connaître la fatigue, il dirige tout avec une profonde sagesse (4). Mais l'activité rationnelle de Dieu ne diffère

---

ἠρεμίαν· ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλει. *Arist.*, l. l.

(1) *Simpl.*, l. l. Καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον, οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε ἀρχὴν ἔχον, μήτε μέσον, μήτε τέλος. Περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω. *Arist.*, l. l.

(2) *Arist.*, l. l. Ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι, πάντῃ ὁρᾷν τε καὶ ἀκούειν, τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ. Εἰ γὰρ μή, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων τὰ μέρη θεοῦ ὄντα· ὅπερ ἀδύνατον.

(3) *Diog. L.*, IX, 19. Σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν.

(4) *Simpl.*, l. l.

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

J'entends ce vers autrement que Brandis; je ne veux cependant pas décider; seulement je ne pourrais pas attribuer à Xé-

absolument en rien, suivant Xénophane, de l'impression sensible; si bien qu'il fait pénétrer l'essence universelle de Dieu autant par la vue et l'ouïe que par la pensée rationnelle pure (1). Si cependant sa manière d'éliminer de Dieu toutes les représentations humaines devait se présenter quelque part, il était certainement naturel de rappeler ici plus qu'ailleurs, par des formules négatives, que Dieu ne ressemble pas non plus aux hommes sous le rapport de la pensée (2).

Mais Xénophane ne faisait pas porter sa doctrine de l'unité parfaite de Dieu, uniquement sur l'existence intellectuelle; il l'appliquait aussi au monde corporel, au ciel (3). Il trouvait une image de cette égalité parfaite dans la sphère, et disait par cette raison que Dieu est une sphère impassible (4); ce qui s'accorde avec l'idée de l'unité, du non-limité et du limité, car la sphère se limite elle-même. L'opposition entre le mouvement et le repos

---

nophane la distinction des pythagoriciens entre φρὴν et νοῦς. Suivant *Diog. L.*, IX, 19, ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι, Brandis croit même pouvoir lui attribuer, tout en hésitant, la division de l'âme en trois parties. Mais j'explique ce passage tout autrement, et autrement que Bayle aussi (*Xen. not. D.*); ce passage ne dit pas autre chose que le vers précédent : La pluralité des choses est soumise à la raison.

(1) *Sex. Emp. adv. Math.*, IX, 144. Οὖλος ὁρᾷ οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει.

(2) On trouve des traces de cette restriction en ce que *Diog. L.*, l. l., ajoute au vers cité : Μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

(3) *Arist. met.*, I, 5.

(4) *Arist. de Xen.*, l. l. Πάντη δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῇ μέν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντη. Ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ, οὔστε πεπερᾶσθαι. Ici se trouvent réunies ses idées de la forme ronde et de l'illimitation de Dieu, illimitation qui n'est cependant pas l'infinité. De là découle aussi l'opinion de ceux qui ont prétendu que Xénophane avait dit que Dieu est fini. *Simpl.*, l. l.; cf. *Sext. Emp. hypot.*, III, 218.

se concilie tout aussi facilement; car lorsqu'il niait que Dieu fût en repos, il semble avoir voulu dire seulement que Dieu n'a pas de rapport de permanence avec quoi que ce soit. Mais il disait d'ailleurs que ce qui est demeure immobile; qu'il reste toujours dans le même lieu sans aucun mouvement; et qu'il ne change pas de place lorsqu'il apparaît différemment dans des temps différens (1).

Il y a donc ici, si je ne me trompe, une assez claire allusion à l'opposition que nous croyons apercevoir, touchant la multiplicité des choses et leurs changemens, entre la connaissance véritable et celle des phénomènes. On trouve beaucoup de choses, surtout en comparant la doctrine de Xénophane à celle de Parménide, qui nous confirment dans l'opinion que cette opposition avait été remarquée par le premier de ces philosophes. C'est ainsi, par exemple, qu'il dit au commencement d'une de ses élégies: A présent je commence un autre discours et je vous montrerai la voie (2), absolument comme Parménide commençait son traité des phénomènes (3); et il semble supposer une explication plus étendue de la doctrine des phénomènes, lorsqu'il dit: Ceci est donc cru comme approchant beaucoup de la vérité (4). Ce qui s'accorde aussi avec le grand nombre des opinions attribuées à Xénophane, qui ne peuvent se rapporter qu'à une théorie des phénomènes.

Il est nécessaire d'entrer ici dans quelques détails plus

---

(1) *Simpl.*, l. l. On ne peut pas douter que ce ne soit là des vers défigurés, et il suffit de quelques légers changemens pour en rétablir l'intégrité.

Ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μένει κινούμενον οὐδέν,
Οὐδὲ μετέρχεταί μήν, ἐπεὶ πρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

(2) *Diog. L.*, VIII, 36.

Νῦν οὖν τ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον.

(3) *Fragm. Parm. ap. Brand.*, V, 111; cf. V, 33.

(4) *Plut. symp.*, IX, 14, 7.

Ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

circonstanciés relativement à la physique de Xénophane, à cause des rapports nombreux qui existent entre les philosophes éléates. La physique de Xénophane ne nous est connue que par des témoignages bien postérieurs à lui (1); en sorte qu'il ne faut pas être surpris qu'il y ait peu d'ensemble dans ce qu'on nous en rapporte, ces auteurs connaissant peu ou ne connaissant même point les écrits de Xénophane. Ainsi l'on a conclu de deux vers de ce philosophe qu'il considérait l'eau et la terre comme les principes de la nature (2); on a conclu d'un autre vers qu'il regardait la terre comme le principe unique des phénomènes (3); enfin, l'on a dit aussi qu'il admettait quatre élémens (4), incontestablement les quatre élémens ordinairement reconnus. Pour ce qui est des conséquences qu'on a tirées de quelques vers, elles ne peuvent être réputées certaines, à cause des contradictions qu'elles renferment, et parce qu'on ne sait pas si, dans ces vers, il n'est pas simplement question de la formation de la terre. Dans ce cas, il faudrait vraisemblablement entendre par terre le mélange de l'élément solide et de l'élément liquide, mélange qui, suivant l'opinion des anciens physiologues, servit plus tard à former la solidité de la terre (5). Si nous restons fidèles à cette con-

(1) Aristote, Théophraste dans Simplicius, et l'auteur de l'ouvrage sur Xénophane, etc., n'en disent rien. Les auteurs cités par Brandis, § 13, sont tous postérieurs.

(2) *Porphyr. ap. Simpl. phys.*, fol. 41 a. Il faut lire Ξενόφάνη au lieu de Ἀναξιμένην. *Sext. Emp. adv. Math.*, X, 314.

(3) *Sext. Emp. adv. Math.*, X, 313; *Stob. ecl.*, I, p. 294.

(4) *Diog. L.*, IX, 19.

(5) Comparez les opinions d'Anaximandre, d'Anaxagore et d'Archelaüs. La formation de la terre ferme actuelle par un mélange humide, est aussi la doctrine de Xénophane; il se fondait sur ce que l'on trouve des débris d'animaux marins pétrifiés sur les plus hautes montagnes. *Orig. phil.*, c. 14.

jecture, nous serons forcés d'ajouter aux deux élémens déjà reconnus par Xénophane, savoir, la terre et l'eau, deux autres élémens encore, l'air et le feu, comme principes de la nature; car on dit qu'il enseignait que la terre s'est affermie par l'action de l'air et du feu (1). Nous tiendrons donc pour vraisemblable l'opinion que Xénophane admettait quatre principes primitifs de tous les phénomènes de la nature.

Cette vraisemblance nous paraît presque atteindre au degré de certitude possible dans de semblables recherches, lorsque nous comparons la doctrine physique de Xénophane avec celle des autres Éléates et avec le caractère de sa philosophie en général. Aucun des Éléates, dans sa physique, n'est parti d'un principe primitif unique : tous ont reconnu, ou quatre, ou deux élémens, entre lesquels ils trouvaient une certaine opposition, qui, en physique, présente le même résultat que l'opposition entre la vérité et l'opinion en logique. Nous verrons que Parménide va plus loin encore à ce sujet. Mais déjà quelque chose de semblable paraît se rencontrer dans Xénophane. Il ne faut pas oublier, non plus, que la généralité de sa proposition et de sa preuve, que rien ne peut naître ni du semblable ni du dissemblable, devait le conduire à une physique mécanique. Il ne dérivait pas cette proposition, comme celle de l'immobilité des choses, de l'idée de l'unité, mais de l'impossibilité que quelque chose vienne du néant ou du non-être. Cette proposition devait être valable pour lui, non seulement pour ce qui regarde l'unité de Dieu, mais encore pour ce qui concerne la diversité des choses qui apparaissent (2). C'est

---

(1) *Plut. de pl. phil.*, III, 9. L'opinion de Xénophane est ici présentée maladroitement. Du reste, elle est d'accord avec l'opinion des plus anciens physiologues.

(2) Brandis pense autrement, p. 22, et à tort, ce me semble; car, par le fait que Platon et Aristote rapportent la doctrine des

pourquoi, si, dans sa doctrine des phénomènes de la nature, il partait de ce qu'un grand nombre de choses semblent exister, il pouvait bien leur accorder un mouvement apparent, mais non un changement réel. Mais si Xénophane admettait l'opinion de la physique mécanique, que les phénomènes de la nature ne devraient être expliqués que par un changement de combinaisons atomistiques, il était alors impossible qu'il partît d'un seul principe; il devait, au contraire, en admettre plusieurs; et rien, en ce cas, n'était plus naturel que de considérer les quatre élémens comme ce qui sert de fondement à tous les phénomènes de la nature.

L'explication mécanique de la nature se fait remarquer aussi dans quelques points particuliers de la physique de Xénophane (1), qui, du reste, offre peu d'intérêt aux philosophes. Elle est encore fort grossière et toute relative à la géologie (2). On peut considérer comme une conséquence de son principe, l'opinion que tout ce qui naît

---

Éléates à Xénophane, ils se trouvent être contre lui. Les raisons que Wendt donne en faveur de cette opinion dans l'*Histoire de la philosophie*, p. 164, par Tennemann, ne démontrent rien. Lorsqu'il est dit : Ἀδύνατόν φησιν εἶναι — γενέσθαι. Τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ, cette dernière circonstance n'est qu'une addition du narrateur, ainsi qu'on le voit par les argumens qui suivent, lesquels ne parlent point de l'idée de Dieu, mais de l'idée de ce qui est en général.

(1) Telle que la composition de la mer, *Orig. phil.*, l. l., le soleil, composé de petites parties de feu, *ib.*; *Plut. ap. Euseb. præp. ev.* I, 8, et sa supposition d'une infinité de mondes invariables, *Diog. L.*, l. l.

(2) Il faisait sortir les étoiles de la terre, et croyait qu'elles étaient des phénomènes qui se renouvelaient chaque jour. (Voy. Brandis, § 15.) Je pense avec Brandis que ces passages, *Cic. qu. acad.*, IV, 39; *Lact. div. inst.*, III, 23, contiennent des malentendus.

est passager, que la terre et l'humanité sont aussi passagères (1). Ce qui devait aussi s'accorder avec les tristes idées que nous devons lui supposer sur la nature de l'homme, puisqu'il ne pouvait voir dans le caractère nécessaire de la pensée humaine qu'une vaine opinion et une illusion (2).

Nous devons attacher beaucoup d'importance à la question de savoir comment Xénophane concevait le rapport de sa doctrine de la nature à la connaissance. Nous devons partir ici d'une observation qui n'est pas seulement particulière à Xénophane, mais qui regarde tous les philosophes de son école : c'est qu'aucun d'eux ne croit avoir exprimé toute l'essence divine dans le petit nombre de formules abstraites qu'ils ont pu établir sur Dieu, qui était pour eux la vérité et la force de toutes choses. Comment aurait-on pu croire avoir proclamé par quelques propositions, la plupart négatives, la plénitude créatrice de la vérité vivante? Xénophane soupçonna donc certainement qu'il serait possible d'avoir une connaissance de Dieu plus profonde et plus complète; et si, d'après sa doctrine, Dieu meut et gouverne toutes choses, il put aussi chercher cette connaissance plus approfondie dans le monde des choses apparentes. Tout, par conséquent, dans sa physique, ne pouvait se réduire à une pure apparence; mais le but de l'étude de la nature devait être pour lui de découvrir la vérité, quoique d'une manière approximative, dans la diversité et la mutabilité apparente des choses. C'est ce qu'il voulait faire entendre dans ce vers déjà cité : Ceci est donc cru comme approchant du vrai. La diversité naturelle des choses dut donc lui sembler comme une sorte de manifestation imparfaite et, pour ainsi dire partielle, de la nature divine; il est

---

(1) *Orig.*, l. l.; *Plut. ap. Euseb.*, l. l.

(2) C'est ce qu'on trouve plus clairement dans Parménide.

même difficile de donner un autre sens à ses paroles ; Que Dieu, sans changer de place, ou sans se donner la moindre peine, apparaît tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. Ce qui fait dire à Aristote des Éléates en général, qu'ils enseignaient qu'il n'y a pas d'autres êtres que les choses observables, et qu'ils rapportaient par cette raison à l'observable les idées générales que les hautes sciences leur fournissaient (1).

Mais le très petit nombre de ceux qui ont suivi cette direction n'ont pu dire avec vérité comment, dans le monde variable, l'immuable vérité peut être connue. Ils ont bien parlé du terme de l'investigation, mais non pas de la marche à suivre pour y arriver. Aussi, Xénophane semble s'être fait de la recherche du vrai sens de l'existence divine un problème que l'homme devait désespérer de résoudre, dans cette diversité apparente de phénomènes changeans, où l'on n'aperçoit jamais que les parties de l'indivisible. Nous ne devons donc pas nous étonner de l'entendre gémir : L'homme ne sait donc rien de certain, et il n'est personne qui sache rien des dieux et de ce que je dis de toutes choses. Car celui qui rencontre le mieux, et qui parle le plus pertinemment, celui-là ne sait également rien, car l'opinion voile tout (2). Nous voyons donc cet ancien penseur très peu rassuré sur son propre savoir. Xénophane avait quelque idée de l'unité d'un Dieu, en dehors duquel il n'y a aucune puissance, et dans lequel

(1) *De cœlo*, III, 1. Il faut étendre aux Éléates en général ce qui est dit ici de Parménide et de Mélissus.

(2) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 49, 110; VIII, 326.

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Il n'est pas besoin de faire voir combien ceci est éloigné du scepticisme qu'on a voulu lui attribuer, *Diog. L.*, IX, 72,

réside toute connaissance et toute vérité; mais ne pouvant connaître Dieu dans toute sa vérité, et s'apercevant de plus que l'homme est obligé de se représenter quelque chose d'individuel, qui ne peut cependant exister par soi-même et indépendamment de Dieu, et ne pouvant pas dire comment la connaissance des phénomènes pouvait conduire à la connaissance de Dieu, il se vit dans une position pénible, entre deux sortes de contemplations, l'une, suivant laquelle nous voulons connaître Dieu, qui est la vérité; l'autre, suivant laquelle nous sommes obligés de considérer les phénomènes particuliers, qui n'ont rien de vrai, ni de réel en eux-mêmes. C'est cet état et cette façon de penser que décrit d'une manière heureuse et vraie le sillographe Timon, lorsqu'il met ces paroles dans la bouche de Xénophane : Que n'ai-je un esprit solide, un double regard! Mais trompé par des illusions, avancé en âge, je rencontrerai certainement toutes sortes de doutes; car c'est dans ce doute que s'est réfugié mon esprit, partagé qu'il était entre l'un et le tout (1). Je doute néanmoins que Xénophane ait rendu les sens responsables de l'imperfection de notre connaissance, comme le prétendent certains auteurs (2), tant parce que les preuves ne sont pas suffisantes, que parce que Xénophane ne faisait

---

(1) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 224.

Ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι,
Ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην,
Πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀναμφήριστος ἁπάσης
Σκεπτοσύνης· ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι
Εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο. —

J'explique ἀμφοτερόβλεπτος par le double aspect de l'existence; de l'apparence et de la vérité; ἀναμφήριστος au lieu d'ἀπενθήριστος, avec Schneider, jusqu'à ce que l'on trouve quelque chose de mieux.

(2) *Aristocles ap. Euseb. præp. ev.*, XIV, 17; *Plut. ap. Euseb.*, *ib.*, I, 8, où il y a évidemment erreur.

absolument pas de distinction, ainsi qu'il a déjà été dit, entre la perception sensible et la connaissance rationnelle. Mais tout l'exposé de sa doctrine fait voir clairement qu'il distinguait de la manière la moins équivoque la vérité pure et ses manifestations sensibles. Tel est le progrès important dont la philosophie lui est redevable.

CHAPITRE III.

Parménide d'Élée.

Parménide, le second dans la série des philosophes éléates, naquit à Élée, suivant le témoignage unanime de l'antiquité. On n'est pas d'accord sur le temps où il florissait; nous nous en rapporterons néanmoins au témoignage réitéré de Platon (1), qui nous dit que Parménide vint à Athènes à l'âge de soixante-cinq ans, et qu'il y vit Socrate encore fort jeune. On pourrait donc placer sa naissance vers la 65e olympiade. Il ne serait pas non plus impossible, d'après cela, qu'il eût, dans sa jeunesse, entendu Xénophane déjà avancé en âge (2). Cependant on nous dit avec quelque vraisemblance (3) qu'il suivit beaucoup moins Xénophane qu'Aminias et Diochétas, ce qui le fit appeler

(1) *Parm.*, p. 127; *Thœet.*, p. 183; *Soph.*, p. 217. On a voulu déterminer autrement cette époque d'après *Diog. L.*, IX, 23; mais le passage n'est pas certain. Assurément la tradition, d'ailleurs peu vraisemblable, que Parménide entendit Anaxagore, ne s'accorde pas avec notre supposition. Voy. *Diog. L.*, IX, 21, à ce qu'il dit, d'après Théophraste.

(2) *Arist. met.*, I, 5, s'exprime avec circonspection : Ὁ γὰρ Παρμενίδης λέγεται τούτου (*sc.* τοῦ Ξενοφάνους) μαθητής. Combien les modernes l'assurent plus positivement!

(3) *Diog. L.*, 21, d'après Sotion.

pythagoricien (1). Il éleva un temple en l'honneur de Diochétas, et Arminias le décida à ne tenir aucun compte de sa noble origine et de ses richesses, et à se livrer au repos philosophique. Ce qui donnerait à penser qu'auparavant, entraîné par ses brillantes relations, il aurait mené une vie dissipée et peu sage; mais qu'ensuite, par ses occupations philosophiques, il serait parvenu à cette grave moralité dont il fait lui-même l'éloge (2) : ce qui n'est point contredit par l'intimité qui régna entre lui et Zénon, son disciple (3). Cependant ses occupations philosophiques ne l'empêchèrent pas de prendre part aux affaires de son pays; car il passe pour avoir donné (4) à ses concitoyens des lois si utiles, qu'au commencement de chaque année ils juraient de rester soumis aux lois de Parménide (5). Nous savons avec certitude qu'il transmit sa doctrine à Zénon, son compatriote. L'importance qu'on attachait plus tard encore à cette doctrine, est démontrée par la haute estime que Platon et Aristote professaient pour son auteur, le considérant comme le plus remarquable des philosophes éléates (6).

Parménide composa un ouvrage qu'on cite ordinaire-

---

(1) Je pense que c'est mal à propos : on a trop souvent abusé de l'épithète de pythagoricien; on pourrait présumer que Diochétas et Aminias avaient été disciples de Xénophane. On a dit souvent qu'il y avait eu des rapports entre l'école éléatique et les pythagoriciens. *Procl. in Parm.* I, p. 5, *ed. Cous.*, d'après Callimaque; on trouve aussi quelques traces de ces liaisons, par exemple, dans *Diog. L.*, VIII, 14; comp. avec IX, 23; mais l'esprit de ces deux écoles est cependant différent.

(2) *Plat.*, ll. ll.; *Cebet. tab. init.* Παρμενίδειος βίος.

(3) *Plat. Parm.*, l. l.

(4) *Diog. L.*, IX, 13, d'après Speusippe; *Strab.*, VI, *init.*

(5) *Plut. contr. Colot.*, 32.

(6) *Plat. Theæt.*, p. 183; *Arist. met.*, I, 5.

ment (1) sous ce titre : *De la nature*, mais qui en a aussi porté d'autres. C'est un poëme épique, dont les vers ne passaient pas pour excellens (2). Il nous en reste des fragmens considérables, d'après lesquels on peut juger de l'ensemble et de la marche du tout. Il commence par une allégorie qui devait exprimer le soupir de l'âme pour la vérité. L'âme est emportée par des coursiers, et dirigée par des jeunes filles sur un chemin que les hommes n'ont pas coutume de prendre; elle est conduite à la demeure de *Dice*, qui lui promet de lui tout révéler, et le cœur inébranlable de la vérité si doucement persuasive, et les opinions des mortels, dont la véritable certitude n'est point le partage. Dice exhorte l'âme à ne point céder à l'habitude, mais à juger par la raison des preuves sans nombre que prétend donner l'habitude; seulement il faut du courage pour suivre ce chemin (3). Après cette intro-

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 111; *Diog. L.*, I, 16, dit qu'il n'écrivit qu'un ouvrage.

(2) *Cic. qu. acad.*, IV, 23; *Plut. de recta rat. aud.*, 13. Il ne suit pas, de ce que dit Platon, *Soph.*, p. 237, qu'il ait aussi écrit en prose, car il peut n'être ici question que des explications orales de sa doctrine. De ce que *Simpl. phys.*, fol. 7 b., cite un passage en prose extrait du corps de son ouvrage, ce n'est pas une raison pour que je sois persuadé que ce passage ait été placé par Parménide lui-même dans son poëme; ce peut être une glose de lui-même ou un résumé d'un copiste.

(3) Voyez les fragmens de Parménide dans Brandis et dans Fülleborn (*Mémoire pour l'histoire de la philosophie*, 6e cah.), V. 1-38. Ce fragment est tiré principalement de *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 111, où l'on trouve aussi une explication de l'allégorie, explication qui, suivant moi, n'est pas heureuse. Ce fragment difficile est susceptible de plusieurs interprétations; aussi me suis-je parfois écarté de celles de Fülleborn et de Brandis. Il serait beaucoup trop long de donner ici mes raisons; je dois laisser beaucoup à l'opinion.

duction, il divise son ouvrage en deux parties qui sont clairement indiquées dans les transitions, et fait d'abord expliquer par Dice sa doctrine sur la vérité, ensuite sa doctrine sur les opinions des hommes, doctrine qui comprend une physiologie qu'il avait lui-même imaginée. Il dit en même temps ce que c'est que la voie de l'opinion, en conseillant d'en tenir l'âme éloignée dans la recherche du vrai. L'opinion consiste à en croire les yeux qui ne voient point, l'oreille qui n'entend point, et à s'en rapporter à la langue. La voie de la vérité consiste, au contraire, à soumettre les témoignages de l'expérience au jugement de la raison (1). Cette distinction de la représentation sensible et de la connaissance rationnelle est un des plus grands développemens que Parménide semble avoir donnés à la doctrine de Xénophane (2). Du reste, ses doctrines diffèrent peu, quant au fond, de celles de Xénophane; mais il les prouve autrement. On peut remarquer combien le caractère de l'ouvrage lui-même, qui est presque tout dogmatique, diffère de celui de l'introduction, qui est remplie d'images poétiques.

Dans ses preuves, Parménide ne part pas, comme Xénophane, du cœur du système, de l'idée de Dieu, mais de l'idée de l'être : Écoute donc attentivement ce que je te dis; quelles sont les seules voies de l'investigation qui restent à connaître? celle-ci, que tout est, et que le non-être est impossible; tel est le chemin de la certitude, car la vérité s'y trouve. Mais celle-ci : Quelque chose n'est pas, le non-être est nécessaire, je te la signale comme

---

(1) V. 33.
Ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
Νωμαν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
Καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύπειρον ἔλεγχον
Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
(2) Cf. *Plat.*, *Parm.*, p. 135.

la voie de l'erreur qu'il ne faut pas suivre; car le non-être ne peut être ni connu, ni saisi; personne n'a pu dire ce qu'il est (1). Il y a contradiction à admettre l'être et le non-être comme une seule et même chose, et comme choses différentes (2), puisqu'alors on suppose ces deux choses comme existantes, et qu'on les distingue néanmoins l'une de l'autre.

De là toutes les conséquences de Parménide : Ce qui existe n'a pas pris naissance, et ne change point, et tout n'est que par soi, immuable, sans borne; il n'a jamais été, il ne sera pas de nouveau, car tout est déjà mainte-

---

(1) V. 39-46.

Εἴ δ' ἄγε τῶν ἐρέω κομίσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
Αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
Ἡ μέν, ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ·
Ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
Τὴν δή νοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν' ἀταρπόν.
Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀφικτόν,
Οὔτε φράσαις. —

Cf. *Simpl. phys.*, fol. 25 a, 26 b; fol. 19 a. Si le vers Χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἔμμεναι était rapporté au passage cité plus haut, on devrait lire avec Heindorf, sur *Plat. Soph.*, p. 347, au lieu de λέγειν et νοεῖν, λέγεις et νοεῖς; car le sens ne peut plus être que celui-ci : Ce qu'on dit et pense doit être l'existant. La doctrine de Parménide a pour fondement la proposition : on ne peut absolument pas concevoir le non-être, ni le prononcer. *Plat. Soph.*, p. 238. Ceux qui ont cru voir l'idéalisme dans ce vers n'ont pas dû réfléchir à ce que peut signifier : La parole doit être l'existant.

(2) V. 52.

— — — Οἱ δὲ φοροῦνται
Κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
Οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
Κοὐ ταὐτόν.

nant : l'un est constant, car quelle naissance lui concevrais-tu ? d'où s'alimenterait-il ? Car du néant tu ne peux rien dire, ni concevoir; en effet, dire ou penser que le néant soit, n'est pas chose à toi possible. Car quelle nécessité aurait pu le faire sortir de rien, ou commencer d'être ou plus tôt ou plus tard ? Il est donc certain que tout existe ou qu'il n'existe rien. Ainsi l'autorité de la certitude empêche que, de ce qui est, naisse quelque chose d'étranger à lui (1). Or, de la même manière que Parménide renferme le successif dans l'idée une de l'éternel, de même il supprime l'extériorité multiple ou la diversité des phénomènes dans l'espace, pour concevoir l'unité de l'existence : Regarde l'absent comme certainement présent; car la possession de l'existence n'a pas lieu par la scission de l'existence, puisque l'existence n'est point du tout dispersée partout dans l'univers, et qu'elle n'est point non plus un composé (2). Ces existences, en dehors les unes des autres,

---

(1) V. 59 s.

Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτελέστον·
Οὐδέ ποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
Ἕν συνεχὲς,

et le reste d'après la conjecture de Brandis, V, 69 :

Οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
Γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό.

(2) V. 73.

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
Οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
Οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον,
Οὔτε συνιστάμενον.

Quoique Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, p. 552, rapporte ces vers au temps, je ne crois cependant pas que Brandis ait eu raison de l'imiter en cela. Les expressions, ainsi qu'il l'observe lui-même, font allusion aux doctrines des physiciens sur l'existence de l'espace. Parménide, V. 83, arrive à dire que ce qui est n'est pas divisible, doctrine qu'il dérive de l'uniformité du

supposeraient en effet un vide ou un non-être; mais il ne peut y avoir ni plus ni moins que l'existence en général, et par conséquent tout est plein (1).

Or, si, de cette manière, les rapports d'espace et de temps disparaissent, il en résulte clairement, et sans subtilité aucune, que le mouvement et tout changement de modifications ne sont qu'illusion. Seulement, les hommes croient que quelque chose est et n'est pas, change de lieu et de couleur (2). Le tout, ayant son principe en lui-même, est toujours en repos, car la nécessité toute-puissante le retient dans les liens de la limite, et le circonscrit de toutes parts; l'existant ne peut pas être imparfait, car il ne manque de rien; le non-existant seul a besoin de tout (3). Il faut remarquer que Parménide s'éloigne plus de Xénophane quant aux mots que quant au sens, lorsqu'il pose le tout comme n'étant ni borné, ni non-borné, mais trouvant ses bornes en lui-même, enfermé qu'il est par la puissance de la nécessité (4). La pensée fondamentale ici se trouve déjà dans Xénophane; car, comme lui,

---

tout. Ce qui suppose déjà la preuve de l'homogénéité du tout, preuve qu'il a pu donner à l'endroit cité; mais il est certain qu'il dit aussi la même chose de l'espace.

(1) V. 83-86, 107-110; *ap. Simpl. phys.*, fol. 18 a.; fol. 31 b.

(2) V. 100-102; *Simpl. phys.*, fol. 31 b.

(3) V. 90-94.

Ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ θέμενον, καθ' ἑαυτό τε κεῖται·
Οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
Πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
Οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
Ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ὂν γὰρ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

(4) V. *Brandis*, p. 110, *ad.* V. 61, sur l'opinion des anciens, que Parménide avait appelé le tout infini. Je ne puis approuver la proposition que fait Brandis, de lire οὐκ ἀτ. au lieu de τὸ ἀτέλεστον; car ce changement ne tient qu'à l'opinion particulière de Brandis.

Parménide conclut de l'uniformité universelle et de la perfection du tout à sa sphéricité. Mais, puisque la limite de l'être le plus extérieur est parfaite, il ressemble à la sphère, arrondie de tous côtés et dans laquelle le centre est également éloigné de tous les points de la surface (1). Ce qu'il fonde aussi simplement sur la raison à lui propre, qu'il n'y a pas de non-être qui puisse empêcher l'être de se constituer en unité, ni un être qui puisse faire qu'il y ait ici ou là plus ou moins d'être.

Parménide arrive par la dialectique au même résultat qui s'était manifesté immédiatement à Xénophane en partant de l'idée de Dieu, savoir, que tout est pensée et connaissance rationnelle. La pensée et ce qui occasionne la pensée sont une même chose : car, sans ce qui est, et qui proclame la pensée, celle-ci ne pourrait être. En effet, rien n'est ou ne sera en dehors de ce qui existe (2). Ce qui fait dire aussi à Parménide : La plénitude de l'être, c'est

---

(1) V. 103.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστὶν,
Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
Μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον,
Οὔτε τι βαιότερον πέλεμεν χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.
Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύῃ μιν ἱκέσθαι
Εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν, ὅπως εἴη κενὸν ὄντος,
Τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον· ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον.

Quand *Simpl. phys.*, fol. 31 b., traite ceci de pure fiction mythique, il ne rencontre pas juste.

(2) V. 95.

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Sur πεφατισμένον (Voy. *Brandis*, *ad. h. l.*); je ne rapporte pas ἐν ᾧ à ἐόντος, mais à νοεῖν.

la pensée (1). Il n'est arrivé à ce résultat que comme il le dit lui-même : il devait considérer la pensée, la connaissance comme quelque chose de réel, appartenant non à l'apparence, mais à la vérité; elle avait par conséquent une existence, et comme l'existence est une et absolument égale à elle-même, il devait conclure que la pensée est aussi tout. Mais on se formerait une fausse idée de sa doctrine, si l'on croyait qu'il ne reconnaissait aucune autre vérité existante que la pensée; la pensée, pour lui, n'est au contraire qu'un côté du tout, tandis que la sphéricité absolument uniforme du tout est le signe de la vérité de ce qui sert de fondement aux phénomènes corporels (2).

Quoique tout ce développement ne puisse nous rendre parfaitement la marche du poème de Parménide sur ce qui est connu de la raison, il est néanmoins suffisant pour nous donner une idée de l'ensemble de la démonstration de ce philosophe. Il est à remarquer qu'il n'est pas arrivé dans cette démonstration à l'idée de Dieu qui formait, dans Xénophane, le centre de la doctrine (3). On ne peut cependant pas douter que Parménide n'entendît par ce qui est, dont l'idée fut son point de départ, l'être

---

(1) V. 150.
Τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

(2) Brandis s'explique très bien à ce sujet, p. 176; il en est autrement de Suckow, (*de Platonis Parmenide*), de Rixner, (*Hist. de la philosophie*, I, p. 109). Ils s'en rapportent aux passages cités et aux vers déjà rapportés plus haut, Χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι, qu'ils expliquent mal. Si *Arist. met.*, I, 5, dit que Parménide avait admis l'un selon la raison, et qu'il l'opposait à l'un selon la matière, cela ne peut dire autre chose, si ce n'est que l'un de Parménide est insaisissable par les sens.

(3) Brandis, p. 158, cite des passages des anciens où l'un de Parménide est appelé Dieu; mais il doute, pour de bonnes raisons, que Parménide lui-même l'ait appelé ainsi.

éternel, le principe de toutes choses. Je ne trouve que deux points où les preuves de Parménide se rapportent à l'idée du parfait : d'abord lorsqu'il dit qu'il ne pouvait y avoir aucune nécessité que l'être fût ou plus tôt ou plus tard (1), dans la supposition qu'il fût contingent ; et lorsqu'il appelle parfait ce qui est, par la raison qu'il ne peut manquer de rien, le non-être seul pouvant manquer de tout (2). Dans ce changement de manière de démontrer, on reconnaît un progrès de développement dialectique, mais une rétrogradation de l'idée qui animait tout le système ; car personne ne peut douter que cette idée ne soit celle du parfait, du divin. Le progrès du développement dialectique est clair, en ce que tout ramène à la conception la plus élevée de la métaphysique, à l'idée de l'être ; en sorte que c'est la première tentative faite pour affirmer cette idée dans ses rapports scientifiques. Mais la forme scientifique de la doctrine de Parménide se fait encore mieux apercevoir lorsqu'il fait de la conception de la pensée, de la connaissance rationnelle (τὸ νοεῖν), le pendant de la conception de l'existence, et qu'il présente l'union de ces deux choses comme nécessaire ; car lorsque nous pensons, la pensée et ce qui la fait être, ce qui est, doivent être conçus comme une seule chose, puisque la connaissance rationnelle n'est que l'expression de l'existence.

Le poème de Parménide établissait en outre, dans la seconde partie, les opinions de ce philosophe sur la nature ou sur la naissance apparente des choses. Ici se montre l'opposition entre la certitude de la raison et l'opinion humaine. C'est même par là qu'il débute : ici se termine pour toi le traité certain et la connaissance de la vérité; mais écoute maintenant ce que sont les

(1) V. 66-67.
(2) V. 93-94.

opinions des mortels, en apprenant, par mes paroles, à connaître le charme trompeur (1). La clarté avec laquelle cette opposition se présentait à Parménide aurait dû le porter à se rendre compte du rapport qui existe entre les deux termes de l'opposition. Cependant les explications qu'on trouve à ce sujet dans les fragmens de son ouvrage sont insuffisantes; elles consistent seulement à dire que la véritable connaissance est la connaissance de la raison par preuves certaines, tandis que l'opinion humaine provient au contraire des sens (2). Il ne paraît pas non plus que Parménide se soit expliqué sur ce point d'une manière décisive dans son poème, puisque les interprètes de sa doctrine ne sont pas d'accord à ce sujet (3). On est donc obligé de se former une opinion sur le rapport des deux contraires, en partant des expressions et de la manière dont Parménide développait la doctrine de la vérité et celle de l'opinion. D'abord il est certain qu'il n'admettait qu'un être éternel et immuable qui remplit l'espace, et qu'il contestait la vérité de tout ce qui arrive et de toute multiplicité telle qu'elle semble apparaître dans l'espace. Mais, d'un autre côté, on ne peut douter qu'il n'ait complètement rejeté les opinions des hommes comme absolument dépourvues de toute vérité, car autrement il ne se serait pas donné la peine inutile de les détailler, de les analyser, analyse qu'il poussa jusqu'à l'infiniment petit, et qui suppose de nombreuses recherches. Mais il faut de plus remarquer ici ce qu'on a déjà vu dans Xénophane, c'est-à-dire que Parménide pouvait difficilement croire

(1) V. 111.

Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
Ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

(2) V. 33. (Voy. plus haut.)

(3) V. *Brandis*, § 26.

que dans ses quelques propositions sur l'être, plus négatives que positives, il eût établi la plénitude de la vérité; et si l'on suppose, en outre, qu'il ne pouvait cependant pas nier complètement la vérité de ce qui affecte nos sens, on pourra se former une juste idée de son opinion. Les Éléates avaient reconnu et croyaient avoir démontré que la vérité de toute chose est une et immuable; mais ils trouvaient que nous sommes obligés, dans notre penser humain, de nous conformer aux phénomènes et d'accepter le muable et le multiple; ils croyaient donc que nous ne pouvons atteindre à la vérité divine, si ce n'est par quelques idées générales; mais que, si nous nous en rapportons à la façon de penser humaine, et que nous croyions qu'il y a réellement multiplicité et changement, il n'y a dans cette croyance que mensonge et illusion des sens; qu'il faut bien reconnaître, au contraire, que, dans ce qui nous apparaît comme multiple et comme changeant, ce à quoi même se rapportent nos pensées particulières qui se développent en nous, est quelque chose de divin, méconnu par l'aveuglement de l'humanité, et qui s'offre à la connaissance, comme sous un voile. Si l'on reconnaît que telle est la doctrine de Parménide, on comprendra facilement et que les anciens lui aient trouvé un penchant pour le scepticisme (1), et qu'il ait pu se plaindre de l'état d'illusion des pauvres mortels (2). Mais ses expressions conduisent aussi indubitablement à lui attribuer la connaissance que ce monde, cause d'une infinité d'illusions,

---

(1) *Cic. qu. ac.*, II, 23. *Parmenides et Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illis versibus increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant, se scire dicere. Plut. adv. Colot.*, 26; cf. *Diog. L.*, IX, 71, 72. Ce passage nous fait voir comment les sceptiques cherchaient à ranger à leur parti les anciens philosophes.

(2) Nous en parlerons plus bas.

lorsque nous le pensons sous le point de vue phénoménal, est l'unité immuable de l'être, unité qui est l'objet de la véritable pensée ; car il est nécessaire, dit-il, que ce que les hommes croient naître et périr, être ou n'être pas, changer de place et de couleur, soit un tout un et immuable (1).

Cet aperçu général nous donne aussi une idée de sa physique, dont Aristote nous a esquissé de la manière la plus précise les idées fondamentales. Contraint de se conformer aux phénomènes, et admettant que l'un seul existe aux yeux de la raison, tandis qu'il y a multiplicité suivant les sens, il reconnaissait deux causes et deux principes primitifs, le chaud et le froid, qu'il appelait feu et terre, ramenant le premier à l'être, et le second au non-être (2), ce qui est d'accord avec le commencement de sa doctrine sur les opinions des hommes; car ils donnent dans le langage deux formes à leurs connaissances, dont l'une n'est pas certaine, en quoi, par conséquent, ils se trompent (3).

Parménide en vint donc déjà à rechercher ce que nous

---

(1) V. 98.

—— Ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν,
Οὖλον ἀκινητόν τ' ἔμμεναι, τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν,
Ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
Γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
Καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

(2) *Met.*, I, 5. Ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων : τούτων κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. Cf. *De gener. et corr.*, I, 3. Tel est aussi, au fond, l'avis d'*Alex. Aphr. met.*, fol. 6 b., d'après Théophraste.

(3) V. 114.

Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν,
Τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημέναι εἰσιν.

assemblons en représentations à l'aide de notre sensibilité, à distinguer ce qui appartient à la vérité de ce qui apparaît, mais à déterminer deux sortes de représentations dans le général. Mais, puisqu'il se livra à cette recherche, il put s'apercevoir qu'il n'y avait dans cette distinction aucune science pure, tant parce qu'il ne put donner, autant du moins que nous en pouvons juger par les fragmens de son ouvrage, aucun principe à son opinion sur ce qui est le vrai dans la nature, que parce qu'il était cependant forcé de partir des représentations sensibles, qui ne sont pas susceptibles de la vraie certitude. Sa physique est donc exposée presque sous la forme d'un récit historique.

Il y a deux manières opposées d'être dans la nature, qui se font distinguer par des propriétés contraires. L'une est le feu éthéré de la flamme, le fluide, le chaud, le lumineux, le mou et le léger; l'autre, la nuit, le solide, le froid, l'obscur, le dur et le lourd (1). Ces deux ordres de qualités ou manières d'être sont si opposées entre elles, qu'elles n'ont rien de commun; toutes deux sont cependant égales en masse, et toutes choses participent de l'une et de l'autre (2). Ces idées se présentèrent naturelle-

(1) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 7 b., V., 116; *Brand.*

Ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
Χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
Ἤπιον ὄν, μεγ' ἀραιόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
Τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό·
Ἀντία νυκτάδα ἢ πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

C'est à cela que se rapporte le passage en prose déjà mentionné ci-dessus : Ἐπὶ τῷδε ἐστὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον· ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ. Ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα.

(2) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 39 a., V, 123; *Brand.*

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται,
Καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,

ment à Parménide comme des conséquences de son opposition entre le vrai et l'apparent dans la nature. Le feu est pour lui le vrai : il l'appelle aussi par conséquent comme il appelle l'être, c'est-à-dire ce qui est partout semblable à soi-même (1); la nuit, au contraire, est pour lui la simple apparence, ce qui fait qu'il l'appelait aussi non-reconnaissable (αφαντος) (2); de la même manière qu'il appelait le non-être inconcevable.

Comme Parménide voulait expliquer les phénomènes de la nature par le mélange de deux élémens immuables, il inclinait naturellement, comme Xénophane, à la physique mécanique. Nous avons très peu de chose de certain sur l'exposition de cette physique, qui doit cependant s'être rapportée à la formation du système du monde (3). Tout ce que nous pouvons faire de mieux à ce sujet, c'est d'en suivre les traits principaux, en tant particulièrement qu'ils sont d'accord avec le système entier de Parménide. Il est déjà vraisemblable en soi qu'il essaya de donner à ses représentations de la nature le plus d'analogie possible avec sa doctrine de la vérité. Ceci se trouve confirmé par le fait qu'il attribue une forme sphérique au monde phénoménal (4), comme à l'être, et qu'il fait résider au centre

---

Πᾶν πλέον ἐστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
Ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

Le mot obscur ἴσος est aussi employé par Empédocle, dans un semblable rapport.

(1) V. 118.

(2) V. 125. Les portes du jour et de la nuit, c'est-à-dire de la vérité et de l'apparence, sont aussi opposées entre elles. V. 11. Aristote appelle ce deuxième élément de Parménide, la terre.

(3) V. 134-144.

(4) V. 161, 162, si ces vers sont de lui. *Stob. ecl.*, I, p. 482; *de Nat.*, D. I, 11.

du monde un démon qui réduit tout à l'unité et régit tout (1); car c'est là l'expression de l'effort fait pour ramener constamment à l'unité toute diversité apparente. Mais la direction du monde consiste, pour Parménide, d'après son aperçu mécanique, dans le mélange des élémens opposés et dans la séparation de ce qui a été mêlé. Lors donc qu'il représente l'œuvre du démon régulateur du monde comme un mélange du mâle et du femelle, il ne s'agit là que d'élémens opposés. Mais comme cette œuvre doit être de deux sortes, savoir, le mélange et la séparation, la force motrice se divise, pour Parménide, en conséquence de la masse des élémens mis en mouvement, en forces opposées, en amour et en discorde. Car, de tous les dieux, l'amour fut le premier créé par la force; la guerre, la discorde et l'envie lui furent adjointes (2), et bien certainement comme forces qui résistent au mélange des

(1) *Plut. amat.*, 12; V. 129.

Ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ·
Πάντα (παντὸς? *Br.*) γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή,
Πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγέν, τοτ' ἐναντίον αὖθις
Ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Du reste, le démon dont l'action est universelle est aussi appelé Dastice (Dice), nécessité et providence (?). *Stob. ecl.*, I, p. 158, 482; *Plut. de plac. phil.*, I, 25. Cependant ce n'est pas avec certitude que je rapporte ces passages à ce démon. *Plat. Lys.*, p. 214, semble aussi faire allusion à la doctrine des Éléates.

(2) *Arist. met.*, I, 4. Καὶ γὰρ οὗτος (ὁ Παρμ.) κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν·

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Cic., l. l. *Quippe qui (sc. Parm.) bellum, qui discordiam, qui cupiditatem cæteraque generis ejusdem ad deum revocat.* C'est à quoi *Plat. conv.*, p. 195, fait allusion. Schleiermacher suppose, mais sans raison, que ce passage n'est qu'un persiflage d'un adversaire maladroit. Il y a certainement beaucoup de mythologie dans la cosmologie de Parménide. *Arist. met.*, I, 5. Δύο τὰς αἰτίας — τίθησι.

élémens. Du mélange du feu et de la terre naissent l'eau et l'air (1).

L'idée de Parménide sur l'ensemble de l'univers nous a été transmise de manière à ne nous donner que peu de certitude sur ce point (2). Il supposait que la terre est au milieu de l'univers; qu'elle est sphérique, et dans un mouvement d'oscillation occasioné par l'équilibre (3); autour d'elle étaient certains anneaux ou cercles, dont les plus élevés étaient formés de l'élément subtil du feu, au-dessous desquels étaient d'autres cercles formés de la lumière et des ténèbres; mais les plus bas n'étaient formés que de la nuit, voulant désigner par là la surface de la terre, dont il croyait peut-être le centre de feu (4). Ce qu'il y a pour nous de plus important dans cette doctrine, c'est qu'il concevait les régions moyennes, que nous habitons, comme un mélange du feu et de la nuit, et n'y supposait partout qu'imperfection. Il semble, du reste, que Parménide, dans cette doctrine sur les opinions des

---

(1) *Arist. de gen. et corr.*, II, 3.

(2) Particulièrement *Stob. ecl.*, I, p. 482; *Cic.*, l. l.

(3) *Diog. L.*, IX, 21; *Plut. de pl. phil.*, III, 15.

(4) V. 127, 128.

Αἱ γὰρ στεινότεραι ποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο
Αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός· μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα.

Le μετὰ est obscur; on peut le prendre pour μετέπειτα; mais on peut encore entendre par-là qu'une partie du feu pénètre aussi à travers l'orbe de la nuit; ce que je rapporterais volontiers à la vie de l'homme sur la terre. Le passage de Stobée renferme encore plus de difficultés; je voudrais lire au lieu de περὶ ὧν, qui n'a pas de sens, πασῶν. Je serais entraîné à trop de longueurs si je voulais expliquer, d'après mon opinion, le système du monde de Parménide, et la consanguinité de ce système avec celui des pythagoriciens. J'indiquerai seulement quelques passages auxquels on doit faire attention. *Cic. qu. ac.*, II, 37; *Diog. L.*, IX, 23; *Stob. ecl.*, I, p. 516.

hommes, s'est plus étendu sur la partie religieuse que sur celle concernant le vrai.

Il était aussi question dans son poème, de la naissance de l'homme et de la formation de chacun de ses membres (1). Les renseignemens qui nous restent sur ses doctrines à ce sujet portent à croire qu'il s'était attaché aux opinions qui furent exposées plus tard par Empédocle, et qui l'avaient déjà été par Anaximandre (2). On nous dit que Parménide faisait naître chaque membre de la terre, qui en était, pour ainsi dire grosse; ces membres se réunirent plus tard, et formèrent le corps entier de l'homme, qui se compose tout à la fois de feu ou de sécheresse, et d'humidité (3). On voit qu'en considérant l'homme, Par-

---

(1) *Plut. adv. Colot.*, 13; *Simpl. de cœlo*, fol. 138 b.; cf. *Peyron.*, p. 55.

(2) En général, il y a plusieurs ressemblances entre la physique de Parménide et celle d'Anaximandre; ce qui a sûrement fait dire que Parménide avait entendu Anaximandre. *Diog. L.*, IX, 21, qui prétend s'appuyer du témoignage de Théophraste, lequel avait peut-être dit que Parménide avait suivi la doctrine d'Anaximandre. Il fallait bien qu'il y eût une ressemblance entre la doctrine de ces deux philosophes, puisque tous deux suivirent la doctrine mécanique de la nature, qu'ils dérivaient tout d'un seul être, et qu'ils expliquaient la naissance par le chaud et le froid. On trouve aussi des traces de ressemblances dans les idées particulières, dans l'ordonnation des sphères et dans le πίλησις de la terre, d'où naît l'air. *Stob. ecl.*, I, p. 484.

(3) *Censorin. de die nat.*, c. 4 (*Empedocles*), *primo membra singula ex terra quasi prægnante passim edita, deinde coisse et effecisse solidi hominis materiam, igni simul et humori permistam. —— Hæc eadem opinio etiam in Parmenide Veliate fuit, pauculis exceptis ab Empedocle dissensis. Diog. L.*, IX, 22. Γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι; au lieu d'ἡλίου, d'autres lisent ἰλύος; la doctrine de Parménide dit parfaitement les deux choses. Comparez Xénophane sur la formation de la terre du limon. Zénon, disciple de Parménide, enseignait que γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι. *Diog. L.*, IX, 29.

ménide attache une grande importance à la différence des sexes (1); puisqu'elle exprime sa doctrine principale de la naissance des choses par des élémens opposés. Un autre côté de son opinion sur le monde, c'est que l'œuvre de la création était une lutte entre le principe mâle et le principe femelle (2).

Dans l'homme, la pensée et son objet forment donc évidemment une unité indissoluble, ainsi que le concevait Parménide. Car ce qui pense et ce qui est pensé sont une même chose. Il en est de la pensée de l'homme comme de son corps : comme chacun a un corps formé d'un ensemble de membres articulés, de même la raison est le partage de tous les hommes; car il en est de ce qui pense comme du corps dans le genre humain; il se retrouve dans tous et dans chacun, car la connaissance est le plein (3). Tout a aussi quelque connaissance; mais, à la vérité, cette connaissance n'a pour objet que ce qui ressemble à ce qui connaît; car la mort, n'ayant point de feu, ne perçoit ni la chaleur, ni la voix, mais bien leurs opposés, le froid et le silence (4). Parménide professait donc dans

---

(1) *Arist. de part. anim.*, II, 2; *Plut. de plac. phil.*, V, 7, 11; *Censorin. de die nat.*, 5, 6. Il semble qu'il y ait anomalie dans son opinion, que le sexe féminin est plus chaud que le masculin.

(2) *Censorin.*, c. 6.

(3) *Arist. met.*, III, 5. Καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν· — — καὶ Παρμ. δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

(4) *Theophr. de sensu*, p. 1. Ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν ὁ Παρμ., φανερὸν ἐν οἷς φησὶ τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ

sa doctrine de l'opinion une connaissance analogue à la perception sensible; ce qu'on a aussi exprimé en disant que l'esprit raisonnable était pour lui la même chose que l'âme (1). Or, comme il y a dans l'homme mélange de lumière et de ténèbres, il participe aussi à la connaissance de ces deux choses; et comme ce mélange peut varier dans les proportions, suivant les individus, la pureté de la connaissance peut aussi présenter des degrés divers, et devenir plus parfaite et plus pure, si le feu prédomine dans le mélange. Comme cependant rien de ce qui est mortel ne peut être formé de feu pur, il faut toujours, pour qu'il y ait perception, un certain mélange de feu et d'élément opposé (2). D'après ce qu'il dit ici et ailleurs, son opinion est que le degré de la perfection est en raison du degré de chaleur (3), et peut-être cette opinion tient-elle à celle qui plaçait le siége de l'âme dans les viscères abdominaux (4).

Or, si nous nous rappelons que tout ceci ne donne cependant à l'homme que des opinions qui ne lui sont nécessaires que parce qu'il est privé de la connaissance pure de la vérité, nous ne pourrons attribuer à Parménide qu'une connaissance désolante de la destinée intellectuelle.

θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός· ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι· καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

(1) *Diog. L*, IX, 22, d'après Théophraste.

(2) *Theophr.*, l. l. Παρμ. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστιν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίγνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας. — — Τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίγνεσθαι διὰ τῆς κράσεως.

(3) La vieillesse arrive par la déperdition de la chaleur. *Stob*, *serm.*, CXV, 29.

(4) *Plut. plac. phil.*, IV, 5.

L'homme est soumis à une nécessité : ce qui faisait dire à Parménide qu'un démon se plaît à faire passer les âmes tantôt de la lumière aux ténèbres, tantôt des ténèbres à la lumière (1); mais que cette destinée délusoire est commune à l'homme et à tout ce qui naît et périt dans le monde : ce que Parménide disait, on ne peut plus clairement, lorsqu'il appelait la naissance une triste chose (2); et qu'il disait qu'il vaudrait mieux pour les créatures qu'elles fussent restées ensevelies dans le sein de l'un. De là une façon de penser assez commune dans l'antiquité, mais que devait favoriser particulièrement l'école d'Élée; car, pour elle, l'existence de l'homme devait s'évanouir dans l'apparence. Nous ne croyons pas être trop hardis en admettant que Parménide dérivait la nécessité de l'apparence à laquelle l'homme est assujéti, de la chute de l'âme dans les ténèbres: dogme auquel se rattachait peut-être aussi l'idée si répandue que cette chute a sa raison dans la faute que l'âme aurait commise en se séparant de l'unité de l'être. Au reste, Parménide semble ne pas avoir songé à rapporter cet état d'illusion de l'homme à quelque raison très éloignée. Autant que nous pouvons pénétrer sa doctrine, il se bornait à dire, au contraire, que l'un est, et que le multiple semble être; sans, du reste, s'enquérir quelle pouvait être la cause de l'apparence qui ne se manifeste cependant que dans la multiplicité des choses phénoménales.

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 9 a. Καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν (*sc.* τὴν δαίμονα) ποτέ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν.

(2) V. 130.

CHAPITRE IV.

Zenon d'Élée.

Zénon d'Élée, disciple de Parménide, qu'il accompagna à Athènes, dans la maturité de l'âge (1), a sa place ici toute marquée dans notre histoire, non seulement parce qu'il propagea la doctrine éléatique, mais encore parce qu'il chercha à la défendre contre les railleries des autres écoles. Zénon naquit vers la 71e olympiade (2). On le dit non seulement l'ami intime de Parménide, mais aussi son fils adoptif (3). Il est célèbre par son amour pour sa patrie (4), pour le salut de laquelle il mourut, enveloppé qu'il fut dans une conspiration contre un tyran d'Élée. Il montra la plus grande fermeté dans les supplices qu'on lui fit endurer (5).

Au nombre de ses ouvrages, et l'on en cite plusieurs (6), il en est un particulièrement célèbre dans l'antiquité, qu'on dit avoir déjà été lu par lui à Athènes, et qui est

---

(1) *Plat. Parm.*, p. 127. L'on a dit aussi qu'il avait enseigné à Mégare (*Alex. aphr. in met.*, fol. 116 a); c'est une erreur résultant de l'affinité qui existe entre la philosophie éléatique et la mégarique.

(2) *Plat.*, l. l.; *Diog. L.*, IX, 29.

(3) *Diog. L.*, IX, 25.

(4) *Ib.*, 28.

(5) On varie suivant les circonstances. *Diog. L.*, IX, 26, 27; *Plut. adv. Colot.*, 32; *de garrul.*, 8; *Cic. qu. Tusc.*, II, 22; *de Nat. D.*, III, 33; *Arist. rhet.*, I, 12. Est-ce une allusion à la mort de Zénon?

(6) *Suid.*, s. v. Ζήνων. Parmi ses ouvrages est aussi un écrit sur la doctrine d'Empédocle, preuve du rapport des Éléates avec ce philosophe.

dirigé contre ceux qui disaient que la multiplicité existe (1). Il a pour objet de défendre la doctrine de Parménide, puisqu'il cherchait à faire voir que l'admission de plusieurs choses ne conduit pas à de moins nombreuses contradictions que l'hypothèse que tout n'est qu'un (2). Cet ouvrage était divisé en plusieurs chapitres, dont chacun devait être une preuve qu'il n'y a pas plusieurs choses, et était distribué en questions et en réponses (3); car on dit que Zénon est le premier qui ait fait servir le dialogue à l'exposition des doctrines philosophiques (4). Comme il partait, dans son argumentation, de ce qui était généralement réputé vrai, Aristote a bien pu le considérer comme l'inventeur de la dialectique (5). C'est à cause de la forme scientifique qui lui servait à démontrer les contraires en toutes choses, que Platon l'appelle aussi le Palamède d'Élée (6). Un rameau de la sophistique postérieure sortit plus tard de la forme dialogique que Zénon avait donnée à son ouvrage (7); aussi, beaucoup de choses, dans ses preuves, ont une tendance assez prononcée à la subtilité sophistique, ce qui même l'a fait regarder comme un sophiste. Mais on peut bien admettre que, dans la gravité de son dessein, il ne considérait ces artifices captieux que comme des accessoires plaisans de ces dia-

---

(1) *Plat.*, l. l. Ce n'est peut-être que pour le justifier du reproche de sophiste, à cause de ses rapports avec Parménide, que Platon dit que Zénon composa cet ouvrage dans sa jeunesse, et que ce fut malgré lui qu'il devint public.

(2) *Plat.* l. l.; comparez *Procl. in Plat. Parm.*, I, p. 6.

(3) *Arist. de repr. soph.*, I, 9.

(4) *Diog. L.*, III, 47.

(5) *Diog. L.*, IX, 25; cf. *Arist. top.*, I, 1.

(6) *Phædr.*, p. 161; comp. l'observation de Schleierm; *Diog. L.*, l. l.

(7) Particulièrement dans l'Eutydême de Platon.

logues, ou comme une raillerie de la maladresse de ses adversaires.

Zénon ne paraît pas avoir donné de l'ensemble à ses preuves contre la croyance qu'il y a multiplicité; chacune semble être faite pour elle-même; mais elles ont toutes leur point central dans la doctrine de Parménide. Les trois points principaux de la doctrine de Zénon semblent revenir à ce qui suit : que dans la supposition qu'il y ait multiplicité, toutes choses paraîtraient semblables et dissemblables à elles-mêmes, unes et multiples, en repos et en mouvement dans le même temps. Platon nous indique ces trois points (1), et toutes les preuves attribuées à Zénon peuvent s'y ramener.

La preuve que chacune des choses nombreuses et multiples, s'il en existait de telles, apparaîtrait semblable et dissemblable, peut n'avoir rapport qu'aux qualités sensibles des choses, dans le cas toutefois où elle devrait être distinguée des autres preuves. Mais nous ne trouvons que très peu de chose sur ce point. Zénon semble n'en avoir tiré qu'une seule conséquence contre Protagoras, défenseur de la représentation sensible. Il demandait si un grain, ou la dix-millième partie d'un grain, devait faire ou non du bruit en tombant. Si on lui répondait négativement, il demandait ensuite si un boisseau de blé faisait du bruit en tombant. Or, comme on ne pouvait le nier, il demandait de nouveau s'il ne devait pas y avoir un rapport entre le boisseau et le grain, entre le bruit du boisseau et celui du grain; et comme on ne peut le nier, il en pouvait conclure ou que le boisseau de grain ne fait pas de bruit dans sa chute, ou que la plus petite partie du grain en fait elle-même en tombant (2). Il est

---

(1) *Phædr.*, p. 261; cf. *Parm.*, p. 129.

(2) *Arist. phys.*, VII, 5; *Simpl. phys.*, fol. 257 a. Τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν· εἰπὲ γάρ μοι,

clair que ces questions étaient dirigées de manière à faire voir la dissemblance et la ressemblance des choses sensibles avec elles-mêmes ; mais il n'est pas moins vrai qu'il en résultait une preuve en faveur de la doctrine de Parménide, que la perception sensible ne nous donne pas la vérité de ce qui est. On peut voir en cela le développement de la proposition, que notre perception sensible est insuffisante pour arriver directement à la vérité de l'être.

Je rapporte à la preuve que s'il y a multiplicité, chaque chose est aussi bien une que multiple, tout ce que Zénon dérivait des idées de grand et de petit, et tout ce qu'il disait sur l'existence étendue des choses ; car tout cela tient au même principe, savoir, que l'idée de l'être étendu est contradictoire. Zénon attaquait ainsi immédiatement l'idée de l'espace, puisqu'il demandait en quoi consiste l'espace ; car si tout ce qui est doit être dans l'espace, alors l'espace lui-même doit être dans un autre espace, et ainsi de suite à l'infini. Mais comme la chose est impossible, l'espace lui-même n'est pas, puisqu'il ne peut pas être dans un autre espace (1). Un autre argument, mais qui a pour objet immédiat la multiplicité des

---

ἔφη, ὦ Πρωτ., ἆρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ, ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν, ὁ δὲ μέδιμνος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τί οὖν; ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι, τί οὖν; ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα καὶ οἱ ψόφοι. Τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου. J'admets ici, conformément à la manière de Zénon, une double conséquence du raisonnement.

(1) *Arist. phys.*, IV, 1, 3; *Simpl. phys.*, fol. 130 b. Ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπον, ἐρωτῶν οὕτως· εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ· ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.

choses tient entièrement à celui qui précède. Car Zénon disait que s'il y a plusieurs choses, elles sont nécessairement en nombre déterminé ou en nombre infini. « Mais les choses multiples sont nécessairement aussi nombreuses qu'elles le sont, et ni plus ni moins qu'elles ne le sont; mais si elles sont aussi nombreuses quelles le sont, elles sont en nombre déterminé. » Au contraire, « s'il y a plusieurs choses, elles sont aussi infinies en nombre, car toujours d'autres choses doivent être entre les unes et les autres, et ainsi à l'infini (1). » Zénon pensait donc que l'intervalle entre les choses, si réellement elles sont distantes entre elles, si elles ne sont pas unes, doit être lui-même une chose.

Un autre argument du même genre, destiné à prouver que s'il y avait plusieurs choses, elles devraient être en même temps infiniment petites et infiniment grandes, ne nous a pas été transmis très clairement; cependant on peut en saisir le sens. Zénon partait de l'idée que chacune des choses qui sont, a une grandeur qui, ajoutée à une autre, l'augmente, et qui, si elle est retranchée d'une autre, la diminue; car ce qui, ajouté, n'augmenterait pas ce à quoi il s'ajoute, ou qui, retranché, ne ferait pas diminuer ce dont on le retranche, ne pourrait être que le néant (2). Or, en faisant voir que la grandeur n'est possible qu'à la condition qu'une de ses parties soit distante de l'autre, il supposait quelque chose qui les séparait;

(1) *Simpl. phys.*, fol. 30 b. Δειχνὺς γάρ, ὅτι εἰ πολλά ἔστι, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· εἰ πολλα ἔστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι, ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν, οὔτε ἐλάττονα· εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν, ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. Καὶ πάλιν· εἰ πόλλὰ ἔστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἔστι καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ· καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί.

(2) *Arist. met.*, II, 4. Ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων. *Simpl. phys.*, fol. 30 a; *Alex. Aphr. in met.*, fol. 39.

mais, à son tour, ce quelque chose a une grandeur qui est de nouveau composée de deux parties séparées par quelque chose d'intermédiaire, qui a lui-même une grandeur, et ainsi de suite à l'infini; d'où il pouvait conclure que toute chose doit être infiniment grande, parce que toute chose se compose d'un nombre infini de parties, dont chacune a une certaine grandeur. La même méthode devait lui servir à faire voir que tout est infiniment petit, en s'appuyant, ou sur ce que l'intervalle, qui n'appartient cependant point à la chose, est infini, et que la véritable unité, n'admettant pas de partie, mais étant absolument semblable à elle-même, est infiniment petite, et donne une multiplicité de choses infiniment petites, mais toujours seulement l'infiniment petit (1). Toutes ces preuves ont évidemment un même but, qui est de faire voir, par l'impossibilité de ces contraires, que le tout est un, qu'il n'y a point de parties dans ce tout, qu'il n'y a pas d'espace, ainsi que Parménide avait déjà cherché à l'établir en partant de la notion de l'être.

La troisième partie de la démonstration de Zénon est dirigée contre la réalité du mouvement; elle est aussi dans le sens de la doctrine de Parménide, qu'il ne peut y avoir aucun mouvement dans l'être unique. C'est ce que

(1) *Simpl. phys.*, fol. 30 b. Προδείξας γὰρ ὅτι εἰ μὴ ἔχει τὸ ὂν μέγεθος, οὐδ' ἂν εἴη, ἐπάγει· εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη, ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. Καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. Ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται, οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. Οὕτως εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι. *Ib.*, fol. 30 a. Καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ ἓν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει, ἀλλ' ὅτι, εἰ μέγεθος ἕκαστον ἔχει τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων, οὐδὲν ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομήν· δεῖ δὲ ἓν εἶναι, ὃ δείκνυσι, προδείξας ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν.

Zénon établissait par quatre argumens fondés, en partie, sur la divisibilité infinie de l'espace; en partie, sur la difficulté de concevoir la continuité du mouvement. Ces preuves ont évidemment une valeur différente : les unes ont quelque chose de spécieux et de difficile à résoudre; les autres, au contraire, sont telles, que nous sommes porté à croire que Zénon ne les a données que comme une plaisanterie, et pour se moquer de l'incapacité de ses adversaires (1). Tel est particulièrement le quatrième (2), ainsi que le second, appelé l'Achille. On suppose, dans cet argument, qu'Achille aux pieds légers, fait assaut de course avec la lente tortue; il s'agit de démontrer qu'Achille ne rattrapera jamais la tortue. Car, lorsqu'il sera arrivé au lieu d'où la tortue était partie, celle-ci aura, pendant ce temps, pris quelque avance, et ainsi de suite à l'infini. On ne comprend pas pourquoi Zénon, qui, dans toutes ses preuves, soutenait la divisibilité infinie de l'espace, n'a pas fait attention à la divisibilité infinie du temps; et c'est cependant sur l'omission de cette divisibilité infinie que

---

(1) *Arist. phys.*, VI, 9. Τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσι· πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον, ἢ πρὸς τὸ τέλος. — Δεύτερος δὲ ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. Ἔστι δὲ οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. — Τρίτος δέ — ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκε, συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. — Τέταρτος δὲ ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δὲ ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τῷ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν. *Ib.*, VI, 2; *Simpl. ph.*, f. 236 b. s.; *Sext. Emp. hyp. pyrrh.*, II, 242.

(2) Je renvoie à ce sujet à Tenneman, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 139; édit. de Wendt, p. 217. Une preuve suffit pour notre objet. Je ne crois pas nécessaire de m'étendre plus long-temps sur cet argument.

porte tout l'artifice de ce raisonnement. Si, dans ces argumens, la fin que se proposait Zénon, et les principes d'où il partait, sont dissimulés, il n'en est pas de même dans les autres, où il marche à découvert à son but. Il cherchait à établir par le premier de ces argumens qu'il n'existe pas de mouvement, par la raison que le mobile doit parcourir l'espace intermédiaire avant d'avoir atteint le but; et comme cet espace intermédiaire est infini, il ne sera jamais parcouru. Le troisième argument consistait à prouver que ce qui se meut est en même temps en repos. Car tout ce qui se meut le fait dans un espace qu'il occupe au moment où il se meut. Or, il est toujours là où il est; et il n'y a point de moment où il n'est pas. Donc, ce qui se meut est en repos dans tous les lieux où il peut se mouvoir. Ces argumens étaient sans doute destinés à faire remarquer les difficultés inhérentes à l'idée générale de mouvement. Tels sont les célèbres argumens de Zénon contre l'existence de l'étendue immatérielle, de l'espace et du mouvement successif. Comme toute chose sensible était niée par les Éléates, les formes de la sensibilité ne pouvaient pas ne pas être attaquées par eux. Ils avaient remarqué avec justesse que les représentations indéterminées qui existent dans notre manière de connaître par les sens ne donnent à la raison aucune idée intellectuelle (1). Mais on ne peut pas non plus se dissimuler qu'une partie des argumens de Zénon supposent, au temps où ils ont été inventés, un penchant prononcé aux subtilités sophistiques.

On rapporte que Zénon ne niait pas seulement le multiple, mais encore l'un (2); toutefois cette opinion n'a

(1) Suivant *Isocr. laud. Helen. init.*, Zénon passe aussi pour avoir démontré que le même est possible et impossible. Je ne sais si je puis m'en rapporter à cette autorité.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 30 a., d'après Alexandre d'Aphrodise, dont l'opinion remonte à Eudème; *Senec. ep.*, 88, fin.

de vraisemblance qu'autant qu'il s'agirait de l'unité des choses particulières. Du reste, Zénon reconnaît aussi, comme son maître, que dans les propositions générales qui pourraient être avancées sur l'unité, ne se trouve pas une vraie et parfaite connaissance de cette unité. Il passe donc pour avoir dit que, si quelqu'un voulait lui expliquer ce que c'est que l'un, lui, de son côté, expliquerait toutes choses (1). Ceci suppose, d'une part, que les choses n'étaient cependant pas absolument rien à ses yeux, mais qu'il en cherchait la vérité dans la vérité absolue de l'unité; mais, d'autre part aussi, qu'il ne reconnaissait pas d'autre vérité des choses que celle qui consiste dans l'unité.

Mais il pouvait aussi, comme l'avaient fait Xénophane et Parménide, chercher dans la nature la vérité des choses, qui consistait, suivant lui, dans l'unité. Le peu de renseignemens que nous avons sur sa physique (2) fait voir en général qu'elle a essentiellement le même caractère que celle des autres Éléates. Il admettait quatre élémens, le chaud et le froid, le sec et l'humide (3), en quoi l'on reconnaît les qualités des quatre élémens ordinaires; plus une force motrice qui régit tout, la nécessité, dont les manifestations sont l'amour et la haine (4). Quant à ce

---

(1) *Eudemus ap. Simpl.*, fol. 21 a., 30 a. Καὶ Ζήνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη, τί ποτέ ἐστι, λέξειν τὰ ὄντα. Cf. *Simpl. phys.*, fol. 31 a.

(2) Suidas cite un ouvrage de Zénon : Περὶ φύσεως.

(3) *Diog. L.* IX, 29. Γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων αὐτῶν εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν. L'addition λαμβανόντων κτλ. doit être regardée comme une erreur.

(4) *Stob. ecl.*, I, p. 60. Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν καὶ μόνον ἀΐδιον καὶ ἄπειρον τὸ ἕν. Καὶ τὸ μὲν ἓν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν. Λέγει (λέγουσι?) δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον καὶ πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ μονοειδές. Au lieu de ὕλην δὲ αὐτῆς, Heeren a écrit

qui est de l
est un mélan
vrai, qu'il p
de ces élém
absence de l
pureté ou l
l'élément p

On retr
que dans l
ne à S
res p
un

d
rens,
deman

principes
dans l
des autres
est infini. Si
être ne peut pas
ait déjà, et n
ne peut pas se con-
et ne passera
de commencement
Mais ce qui n'a
par conséquent
ppant dans cette
versité spécifique
pas avec une sorte
les arrêter que
qui est plus étonnant
immédiatement
l'infinité de l'être
par Mélissus lu-
à prouver que

la manière dont Mélissus

piade (1). Nous n'affirmerons pas avec certitude qu'il ait entendu Parménide (2); peut-être connut-il seulement les écrits des Éléates. Il consigna sa doctrine dans un ouvrage écrit en prose, qu'il intitula : De l'Être et de la Nature (3).

Comme la philosophie de Mélissus offre la plus grande ressemblance avec celle de Parménide, nous pouvons ici passer sur beaucoup de choses, en nous contentant de faire connaître ce qui lui est propre, et ce qui indique le rapport de sa doctrine aux autres doctrines philosophiques. Ces deux choses consistent particulièrement en ce que, vivant parmi les Ioniens, il dut principalement s'attacher aux points de la doctrine éléatique qui étaient en opposition avec la philosophie physique d'Ionie. Mélissus a cela de commun avec Parménide, qu'il ne tire pas ses preuves de l'idée de Dieu, mais de l'idée de l'être. En quoi il s'éloigne tellement de Xénophane, qu'il dit très expressément qu'on ne doit pas parler des dieux, puisque nous n'en avons aucune connaissance (4). Le point central du système, l'idée du parfait, s'éloignait donc aussi plus que dans Parménide, et toute cette argumentation ne ressemble plus qu'à un vain sophisme. C'est ce qui a fait que Mélissus a été moins considéré des anciens que Parmé-

---

(1) *Diog. L.*, l. l.

(2) Des écrivains récens le disent; Platon et Aristote n'en donnent rien à entendre. Les rapports extrinsèques ne sont pas favorables à cette hypothèse.

(3) *Bessar. in calumn. Plat.*, II, 11, d'après Alexandre d'Aphrodise et Nicolas de Dam. *Diog. L.*, I, 16, dit qu'il ne composa qu'un ouvrage.

(4) *Diog. L.*, IX, 24. Ἀλλὰ καὶ περὶ θεῶν ἔλεγε μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν. Si, dans *Stob. ecl.*, I, p. 60, l'ἓν καὶ πᾶν de Mélissus est appelé Dieu, ce n'est vraisemblablement qu'une manière de s'exprimer étrangère à Mélissus.

nide (1), et qu'Aristote dit expressément que les principes de Mélissus ne présentent aucune difficulté (2).

Une autre déviation aperçue par les anciens dans la dogmatique de Mélissus, relativement à celle des autres Éléates, c'est qu'il enseignait que l'être est infini. Sa preuve est très peu précise. La voici. L'être ne peut pas provenir de l'être, car autrement il serait déjà, et n'aurait pas besoin de devenir; et l'être ne peut pas se convertir en être, car alors l'être resterait et ne passerait pas (3). Mais, s'il ne naît pas, il n'a pas de commencement; et s'il ne passe pas, il n'a pas de fin. Mais ce qui n'a ni commencement ni fin, est infini, et par conséquent l'être est infini (4). Ce qu'il y a de très frappant dans cette argumentation, c'est la manière dont la diversité spécifique de l'être est soustraite à nos regards avec une sorte de violence, puisqu'il ne nous est permis de les arrêter que sur l'idée générale d'être. Mais ce qui est plus étonnant encore, c'est que Mélissus conclut immédiatement de l'infinité de l'existence dans le temps à l'infinité de l'être en général. Ce qui semble avoir été senti par Mélissus lui-même; car nous trouvons qu'il cherchait à prouver que

---

(1) *Plat. Theæt.*, p. 184; *Arist. met.*, I, 5.

(2) *Phys.*, I, 2. Ceci se rapporte à la manière dont Mélissus concluait que l'existence est infinie. *Arist. repreh. soph.*, I, 4, 5; II, 5; *Phys.*, I, 3.

(3) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 22 b. Οὔτε ἐκ τοῦ ἐόντος (οἷόν τε γίγνεσθαι τὸ ἐόν), εἴη γὰρ ἂν οὕτω καὶ οὐ γίγνοιτο — — οὔτε εἰς ἐόν (*sc.* οἷόν τε μεταβάλλειν τὸ ἐόν)· μένοι γὰρ ἂν πάλιν οὕτω γε καὶ οὐ φθείροιτο.

(4) *Ib.* Ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ' ἐὸν οὐ γέγονεν, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. Ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δέ τί ἐστιν ἄφθαρτον τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν. On voit, d'après *Arist. de repreh. soph.*, II, 5, que cette preuve concerne l'être, comme le monde ou l'οὐρανὸς.

rien ne peut être éternel, à moins d'être infini en grandeur, et d'être tout (1). Peut-être en appelait-il à la nécessité que tout ce qui co-existe avec d'autres choses en doit être affecté et modifié.

Mélissus faisait aussi dériver de ce principe incertain de sa doctrine l'unité, l'immutabilité et l'indivisibilité de l'être (2). Mais comme toute cette théorie repose sur l'identité de ce qui est posé dans l'idée abstraite de l'être, il ne pensait qu'à réfuter toutes les différences qui s'étaient offertes aux physiciens. Il nous apprend lui-même que son principal but était de combattre les opinions erronées des physiciens, puisqu'il énonce comme un principe, au commencement de son ouvrage, une proposition qu'il ne juge pas nécessaire de démontrer, par la raison qu'elle serait accordée par les physiciens eux-mêmes (3). Mais ses attaques se dirigeaient principalement contre la possibilité du mouvement et du changement des choses. Le mouvement est impossible, tant parce qu'il n'existe qu'une seule chose, que parce qu'il n'y a pas de vide; car le mouvement ne serait possible que dans le cas où une chose surviendrait à une autre, et qu'il y aurait un espace vide pour recevoir le corps mû (4). Le changement est impossible aussi, parce qu'autrement quelque chose qui aurait existé cesserait d'être, et que ce qui n'est pas

---

(1) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 24 a. Οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἐστί. — — Ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.

(2) *Simpl., phys.*, fol. 22 b.

(3) *Ap. Simpl.*, l. l. Συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν.

(4) *Ap. Simpl.*, l. l. Τὸ γὰρ ἤν τινα οὖν κίνησιν κινεόμενον ἔκ τινος καὶ εἰς ἕτερόν τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ἐόν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται· καὶ κατ' ἄλλον δὲ τρόπον· οὐδὲν κενεόν ἐστι τοῦ ἐόντος· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. Οὐ κινέεται οὖν τὸ ἐόν· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῇ, κενεοῦ μὴ ἐόντος· κτλ.

encore devrait naître, quoique partiellement; mais si tout changeait dans trois mille ans, tout aurait complètement disparu au bout de ce temps (1). Mais la non-existence du vide est aussi un obstacle au changement; car si l'on admet que le fluide résulte du solide, ou le solide du fluide, on suppose, dans le premier cas, une augmentation du vide, et dans le second cas, une diminution (2). On remarque clairement ici une attaque, d'une part, contre la physique mécanique; d'autre part, contre la physique dynamique, qui voulait dériver tout changement de la dilatation ou de la condensation d'un élément primitif.

De ce qu'il n'y avait pas de mouvement, Mélissus concluait en outre que l'être ne peut pas non plus être divisé (3); mais si l'être ne peut être divisé, il n'a pas de parties, et par conséquent il n'est pas corporel; car le corps ne peut être conçu sans volume (4). Cette conséquence est propre à Mélissus, quoique Parménide ait eu des idées analogues, puisqu'il disait de l'un, qu'il n'est ni en un lieu, ni en un autre. Du reste, cette conséquence est aussi précipitée que d'autres de Mélissus. Comme Mélissus refuse l'existence corporelle à l'être, on pourrait

---

(1) *Ap. Simpl.*, fol. 24 a. Εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίγνεσθαι· εἰ τοίνυν τρισμυρίοισι ἔτεσιν ἑτεροῖον γίγνοιτο τὸ πᾶν, ὀλέειται ἂν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ· κτλ.

(2) *Ib.*, fol. 22 B. Ἀλλ' οὐδὲ εἰς ἑωυτὸ συσταλῆναι δυνατόν· εἴη γὰρ ἂν οὕτως ἀραιότερον ἑωυτοῦ καὶ πυκνότερον· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. Τὸ γὰρ ἀραιὸν ἀδύνατον ὁμοίως εἶναι πλῆρες τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίγνεται τοῦ πυκνοῦ· τὸ δὲ κενεὸν οὐκ ἔστιν.

(3) *Ib.*, fol. 24 a. Εἰ διῄρηται τὸ ἐόν, κινέεται· κινεόμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη ἅμα.

(4) *Ib.* Εἰ μὲν ἐὸν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.

croire qu'à l'exemple de Xénophane et de Parménide, il lui accordait d'autant plus de force intellectuelle; mais nous ne trouvons en général aucun indice que Mélissus, dans ses déterminations de l'être, ait considéré la spiritualité. Aristote semble, au contraire, lui avoir reproché d'avoir considéré l'un comme matériel (1). Mélissus n'a donc été conduit à rejeter le côté corporel de l'être que par sa méthode négative.

Ce point de vue négatif règne aussi dans sa considération de la pensée humaine. Il pensait que si ce que nous voyons et ce que nous entendons était vrai, il devrait ressembler à l'être, dont il avait déjà expliqué précédemment les déterminations générales; le vrai ne devrait donc pas pouvoir changer, mais il devrait être immuable. Mais il nous semble que ce que nous voyons et ce que nous entendons change : le chaud devient froid, le froid devient chaud; le dur devient mou, le mou devient dur; ce qui a vie meurt, et l'être vivant devient non-être; d'où nous devons conclure que nous ne voyons pas ou que nous ne percevons pas par les sens ce qui est; que, par conséquent, la multiplicité des choses, qui nous paraît être, d'après notre impression, sensible, n'est point réelle (2). Nous trouvons donc que la négation domine constamment dans sa doctrine. Telle était l'issue naturelle de la doctrine

---

(1) *Arist. met.*, I, 5. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλ. δέ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην. Ceci, sans doute, se rapporte originellement à l'idée de l'ἄπειρον (Voy. Went sur Tenneman, *Histoire de la philosophie*, p. 201); mais il se rapporte aussi médiatement à toute la doctrine de Mélissus. Si Brandis, p. 209, considère Mélissus comme l'inventeur de l'idéalisme, parce qu'il appelle l'un incorporel, il faut se rappeler qu'il ne s'agit ici que du côté négatif de l'idéalisme, et qu'on n'en trouve pas le côté positif dans la doctrine de Mélissus.

(2) *Aristocl. ap. Eus. pr. ev.*, XIV, 17; *Simpl. de cœlo*, fol. 138 b.

éléatique ; cette doctrine devait être de plus en plus négative dans Zénon et dans Mélissus, jusqu'à ce qu'elle devînt l'aliment d'une sophistique toute négative, comme nous le verrons plus tard.

Tout n'est cependant pas négatif dans Mélissus, l'affirmatif perce encore par le fond. Il pouvait encore affirmer qu'il n'y a rien de meilleur que la réalité vraie (1) ; aussi voyons-nous qu'il compare la mort au néant, et qu'il regarde par conséquent la véritable réalité comme vivante (2) ; et s'il niait la douleur et le chagrin de l'être véritable, il en affirmait aussi la parfaite santé (3), comme véritable vie. Mélissus et les autres Éléates croyaient faire un digne effort en reconnaissant cette véritable vie, cette véritable santé de l'être, jusque dans les opinions erronées sur la nature (4).

Nous ne trouvons que fort peu de documens sur la physique de Mélissus. Ce qu'il peut avoir eu en propre sur ce point, c'est qu'il aurait considéré le tout comme infini, et le monde qui naît et périt, comme fini (5) ; à peu près comme s'il avait dit que, dans ce monde passager, la parfaite essence de l'être ne peut jamais être connue. Du reste, les autres principes qu'on lui attribue sur la nature s'accordent avec la physique des autres Éléates. La nécessité, suivant lui, gouverne le monde, et se manifeste par les forces motrices opposées de l'amour et de la haine. Il divisait aussi la masse en mouvement, en quatre élémens, suivant un auteur ; et en deux, le feu et l'eau, suivant un

---

(1) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 24 b. Ἔστι δὲ τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ, φησί, κρεῖσσον οὐδέν. *De cœlo*, fol. 138 b.

(2) Voyez plus haut.

(3) *Ap. Simpl. phys.*, fol. 24 a. Ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν.

(4) *Simpl. de cœlo*, fol. 138 b.

(5) *Stob. ecl.*, I, p. 440.

autre (1). Ces deux versions peuvent se concilier facilement avec la physique éléatique.

CHAPITRE VI.

Empédocle d'Agrigente.

Je conseillerais à quiconque voudrait se faire une idée plus précise de la physique des Éléates de passer, du peu de documens que nous en avons, à l'étude de la physique d'Empédocle. Je crois qu'il trouverait que l'une et l'autre doctrines sont basées sur les mêmes principes. Non pas que je pense qu'Empédocle soit en tous points d'accord avec les Éléates, mais les traditions démontrent que sa physique est sortie de la leur, et il voyait entre la nature et la véritable connaissance ce qu'ils y voyaient eux-mêmes. Si l'on ajoute à cela que des traditions certaines, la proximité des lieux, la forme épique dans l'exposition, rapprochent singulièrement Empédocle de Xénophane et de Parménide, je ne vois pas ce qui devrait nous empêcher, en fait de vraisemblance historique, de rattacher Empédocle aux Éléates. Cependant, nous ne voulons pas nous prévenir par des présomptions prématurées; son histoire et sa doctrine parleront.

Empédocle naquit à Agrigente en Sicile, ville rivale de Syracuse, et colonie dorienne. Il florissait vers la 84[e] olympiade, époque de la plus grande prospérité de sa ville natale (2). La famille dont il était issu semble avoir

(1) *Stob. ecl.*, I, p. 60; *Joan. Philop. phys. b.*, p. 6.

(2) *Diog. L.*, VIII, 74. Sturz (*Empedocles Agrigentinus, Lips.*, 1805) a parlé très savamment d'Empédocle, mais en s'abstenant à dessein d'une critique élevée. Il faut comparer sur les fragmens recueillis par Sturz : *Am. Peyron Empedoclis et*

été une des plus considérées et des plus opulentes. On le met ordinairement au nombre des pythagoriciens; mais les documens sur ce sujet sont en partie récens, en partie fabuleux, et contraires à la vraie chronologie (1). Il est bien vrai qu'on trouve dans sa doctrine quelques traces de la connaissance qu'il avait des doctrines pythagoriciennes; mais ce qu'il put s'en approprier se réduit cependant à peu de chose, et n'est pas essentiel. Il est au contraire appelé, d'après Théophraste et Alcidamas, disciple et imitateur de Parménide (2); et si Hermippe le fait disciple de Xénophane, dont il a imité le genre épique (3), la première de ces assertions est contraire à la chronologie, et la seconde semble être résultée de la comparaison des ouvrages de ces deux philosophes, et témoigne de la ressemblance entre le mode d'exposition d'Empédocle et celui des Eléates. C'est la similitude qui existe entre la physique mécanique d'Empédocle et celle d'Anaxagore, qui a fait dire que le premier avait entendu le second (4). De tous les voyages qu'on attribue à Empédocle, ceux qu'il fit en Italie (5) et à Athènes (6) sont les plus remarquables. La vie de ce philosophe a été mêlée de plusieurs fables merveilleuses; telle est la manière dont il fit cesser une peste et une tempête, et sa mort étonnante. En négligeant toutes ces particularités qui ne méritent

---

Parmenidis fragmenta, etc.; *Lips.*, 1810. Sur sa philosophie, comparez ma dissertation sur la doctrine d'Empédocle dans les *Analectes littéraires*, IV, *de Wolf*.

(1) *Sturz*, § 3.

(2) *Diog. L.*, VIII, 55, 56; *Suid. s. v.* Παρμενίδης. Alcidamas était un disciple de Gorgias, qui à son tour fut disciple d'Empédocle.

(3) *Diog. L.*, l. l.

(4) *Ib.*

(5) *Diog. L.*, VIII, 52.

(6) *Suid. s. v.* Ἀκρων.

aucune confiance, il est certain cependant qu'il était considéré par l'antiquité comme un homme prodigieux (1), et les fragmens de ses écrits prouvent qu'il s'attribuait lui-même des connaissances qui semblent surpasser la mesure de l'activité et de la puissance humaine (2). Ce qui est d'accord avec l'opinion qu'il donne de lui; car il passe à ses propres yeux pour un dieu immortel, qui est partout honoré des hommes et des femmes, s'annonçant déjà par ses vêtemens comme un prêtre et un ami des dieux (3). Il donnait comme preuve de cette dignité divine sa thérapeutique sur-humaine, son pouvoir sur les tempêtes, son don de prophétie, sa connaissance de la cause et de l'essence des choses (4). En se persuadant ainsi qu'il s'était élevé au rang des dieux, il ne faisait qu'anticiper sur ce qu'il promettait à tous les hommes distingués, devins, poètes, médecins, et chefs des peuples, après leur mort (5). Sa vie était conforme à sa doctrine et à l'opinion qu'il avait de lui-même; il ne faisait pas servir ses grandes richesses et la considération que lui procuraient dans sa patrie sa libéralité, son esprit de désintéressement dans les affaires publiques, et les dons de son esprit, pour acquérir une grande influence politique. Au contraire, la souveraineté d'Agrigente lui ayant été offerte, il la refusa (6). Et cependant on lui reproche un orgueil qui se montrait particulièrement, dit-on, dans sa manière originale de s'habiller en prêtre. Cette apparente contradiction a son principe en ce qu'Empédocle dédaignait les honneurs du monde pour paraître un homme divin. Ceci

---

(1) *Diog. L.*, VIII, 59.
(2) V. 309-406; *V.* 373, *Sturz*, dont je citerai toujours l'édition des fragmens d'Empédocle.
(3) V. 364, *s. Sturz*, § 7.
(4) V. 92. Sturz n'explique pas bien ce vers.
(5) V. 407 *s.*
(6) *Diog. L.*, VIII, 63-66.

est on ne peut plus d'accord avec les vertus austères qu'il pratiquait et recommandait, à l'exemple de Pythagore (1). On raconte beaucoup de choses étranges sur sa mort. Ce qu'il y a de plus vraisemblable dans tous ses récits, c'est que, banni de sa patrie, il se réfugia dans le Péloponèse, où il trouva la mort (2).

Parmi les ouvrages attribués à Empédocle par les anciens, quelques uns ne sont pas authentiques; il en est d'autres dont l'existence peut être révoquée en doute (3). Les plus célèbres de ses ouvrages sont trois livres sur la nature, qui se sont conservés long-temps (4), et d'où sont tirés les fragmens les plus importans que nous ayons (5). Il paraît que l'écrit qu'on lui attribue encore sous le titre d'*Expiations* n'est qu'une partie de son ouvrage sur la nature (6). Cet ouvrage était composé dans la forme épique, à la manière des poésies didactiques de Parménide. L'énergie de sa poésie est vantée des anciens. Mais Aristote blâme Empédocle de ce qu'il n'appuie ses opinions d'aucune raison (7); ce qui peut néanmoins s'expliquer par la forme épique, qui devait être tout en récit, suivant la manière de traiter la physique chez les Éléates; ce qui

---

(1) V. 377-392.

(2) *Diog. L.*, VIII, 67, 71, 73; cf. *Sturz*, § 8.

(3) *Sturz*, p. 85 *s*.

(4) Simplicius les possédait encore.

(5) Sturz a recueilli 418 vers, mais dont quelques uns sans doute devraient être retranchés, si l'on voulait faire disparaître ceux qui ne sont pas authentiques et ceux qui se répètent; tandis qu'on pourrait, d'un autre côté, y ajouter, en prenant dans l'ouvrage précédemment cité de Peyron. L'ouvrage entier pouvait être composé de 5,000 vers; nous posséderions encore par conséquent la dixième partie du tout.

(6) Καθαρμοί, purifications religieuses. *Diog. L.*, VIII, 77.

(7) *Phys.*, VIII, 1.

peut s'expliquer encore par l'air sacerdotal qu'Empédocle se donnait (1).

Empédocle, se conformant aux règles du genre épique, commencçait vraisemblablement son poème par l'invocation des Muses ou de quelque divinité inspiratrice, à l'enseignement de laquelle il pouvait, comme Parménide, rapporter ses opinions. Un grand nombre de passages de son poème, où il implore l'assistance des Dieux ou des Muses, confirment cette conjecture. C'est ainsi qu'il dit, après avoir improuvé la conduite de ceux qui n'ont pas confiance à la véritable raison : O Dieux ! écartez des discours les folles erreurs, et faites découler la source pure (de la vérité) de bouches innocentes. Et toi, Muse, vierge aux bras blancs, objet des vœux des mortels, je t'en conjure, écoute ce qu'il est permis à des êtres d'un jour de faire entendre (2). Et alors il fait voir que la Muse ne

---

(1) Si Empédocle est appelé, d'après Aristote, l'inventeur de la rhétorique, *Diog. L.*, VIII, 57; IX, 25; cf. *Sturz*, p. 24, 25, 29, *s.*, c'est un malentendu ou une raillerie d'Aristote, parce qu'Empédocle avait été le maître de Gorgias, qui, dans le Sophiste d'Aristote, vraisemblablement un dialogue, pouvait servir de plastron à l'auteur. Nous ne voyons pas du moins comment Empédocle aurait pu faire entrer dans son ouvrage les règles de la rhétorique. Wendt, sur Tenneman, p. 276, rapporte cela à ses expositions orales, sur lesquelles nous n'avons aucun renseignement.

(2) V. 339.

Ἀλλὰ Θεοὶ, τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
Ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν.
Καί σε, πολυμνήστη, λευκώλενε, πάρθενε Μοῦσα,
Ἄντομαι, ὧν Θέμις, ἐστὶν ἐφημερίοισιν, ἀκούειν.
Πέμπε πάρ εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα,
Μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς,
Πρὸς θνατῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὁσίῃ πλέον εἰπεῖν.

On voit déjà par ces vers combien il est difficile d'en découvrir

doit pas plus révéler à lui, que les Dieux ne peuvent révéler aux hommes. Il rejette, à ce sujet, le témoignage des sens, et attend de la pensée pure ou insensible la connaissance de la vérité : Garde-toi de croire aux sens, dit-il, et pense à la foi que mérite chacun d'eux (1).

C'est d'après ces vers que Sextus l'empirique explique la doctrine d'Empédocle sur la connaissance : La vérité ne saurait être connue par les sens, mais bien par la droite raison; cette raison est en partie divine, en partie humaine; sous le premier rapport, elle est ineffable; sous le second, elle peut se parler (2). Son poème est rempli de doléances sur la connaissance étroite de l'homme. Car nous n'avons qu'un entendement limité et comme dispersé par les organes; il lui faut un nombre considérable de mots, qui émoussent le jugement. Ce n'est qu'une pauvre partie de cette courte vie qu'aperçoivent les fragiles mortels, pareille à une fumée que le vent dissipe; ne croyant que ce que les sens révèlent à chacun. Toujours poussés qu'ils sont, les sens désirent trouver le tout, mais en vain; il n'est pas perceptible aux hommes, ni accessible à l'entendement. Toi donc, si tu t'es égaré, cherche la connaissance humaine ne va pas plus loin (3). Quoique

---

le sens précis; on sentira mieux encore la difficulté dans les suivants, où l'on ne fait que deviner ce qui est dit dans le texte. Le commentaire de Sturz ne satisfait pas, et ne peut pas satisfaire, à cause de la difficulté du sujet.

(1) V. 351.

Γυίων πίστιν ἐρύκε, νόει θ' ᾗ δῆλον ἕκαστον.

(2) *Adv. Math.*, VII, 122. Κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον· ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνεξοιστὸν εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν.

(3) V. 324.

Στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται,
Πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τά τε ἀμβλύνουσι μερίμνας.

ces plaintes sur la misère de l'homme soient d'accord avec l'esprit général de la philosophie grecque, et même avec l'aspect sous lequel se présente l'homme en général, on reconnaît cependant déjà, dans l'objet de ces plaintes dirigées contre la connaissance, et plus encore dans l'accusation portée contre les sens et les organes, et enfin jusque dans les expressions mêmes (1), l'affinité des doctrines d'Empédocle avec celles des Éléates.

Quant à la doctrine philosophique d'Empédocle, il faut remarquer en particulier l'opposition qu'il établit entre la connaissance humaine et la connaissance divine; il considère cette dernière, conformément à la doctrine éléatique, comme l'attribut d'un Dieu qui régit tout; car Dieu, comme vérité divine, est ineffable; nul mortel n'a vu le lien de toutes choses par l'amour (2); et notre philosophe, absolument comme Xénophane, s'élève contre les représentations toutes humaines qu'on se fait de Dieu: Il n'est pas construit de membres avec une tête d'homme; il n'a pas deux bras qui descendent de ses épaules; il n'a

---

Παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες
Ὠκύμοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
Αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος,
Πάντοσ' ἐλαυνόμενοι. Τὸ δὲ οὖλον ἐπεύχεται εὑρεῖν
Αὕτως, οὐδ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν, οὔτ' ἐπακουστὰ
Οὔτε νόῳ περιληπτά. Σὺ οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
Πεύσεαι, οὐ πλεῖόν γε βροτείη μῆτις ὄρωρε.

Je regarde les δεινὰ ἔπεα comme répondant aux mots *naissance*, *multiplicité*, *vide*, et à d'autres analogues.

(1) Comparez: La vérité suprême s'appelle πίστις dans Parménide, et, dans Empédocle, son opposé s'appelle δόξα. Vers 301: νόος et νοεῖν, dans l'un et l'autre, ont un double sens: on trouve l'οὖλον et le πλεόν dans tous deux; les γυῖα d'Empédocle correspondent aux μέλη de Parménide. On pourrait continuer encore ce parallèle.

(2) V. 57.

ni pieds, ni cuisses agiles, ni parties génitales; mais c'est un esprit saint, ineffable, dont la nature est nécessaire, il pénètre et enveloppe l'univers de sa pensée rapide (1).

Empédocle ne s'éloigne ici des Éléates qu'en ce qu'il ne rappelle qu'incidemment, dans son exposition, le côté négatif de leur doctrine, dans laquelle ils représentaient l'un ineffable comme indivisible, élément de toute naissance sans succession, sans étendue, et qu'il cherche, au contraire, à découvrir la vérité dans la nature, aussi loin qu'il est permis à la pensée humaine d'atteindre. On peut dire qu'Empédocle et Zénon nous présentent les deux côtés opposés de la doctrine éléatique; tous deux doivent être considérés comme disciples de Parménide: mais l'un, au fond, ne s'est attaché qu'à faire valoir la doctrine du suprà-sensible; l'autre, au contraire, s'est particulièrement occupé du développement de la physique de Parménide.

Or, dans cette physique, Empédocle partit tout-à-fait de ce point de vue des Éléates, que tout ce qui est vrai est un. Il considère le monde comme un (2). Il est, dans son unité, semblable à une sphère; Empédocle l'appelle le sphérus, dans lequel les anciens avaient déjà reconnu le dieu d'Empédocle (3). Le sphérus, rond, satisfait d'un

---

(1) V. 295.

Οὔτε γὰρ ἀνδρομέη κεφαλῆ κατὰ γυῖα κέκασται,
Οὐ μὲν ἀπαὶ νώτων γε δύο κλάδοι ἀΐσσουσιν,
Οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
Φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῆσι.

Cf. V. 302-304.

(2) *Arist. met.*, III, 4. Le vers 21 dans Sturz.:

Οὔτε θεῶν τις κόσμον ἐποίησ', οὔτε τις ἀνδρῶν,
Ἀλλ' ἦν αἰεί

n'est pas d'Empédocle, ainsi que l'a fait voir Brandis, dans le *Musée philologique du Rhin*, 3e partie, p. 125.

(3) *Arist. de anim.*, I, 5; *Met.*, II, 5.

repos qu'il aime, reste immobile au sein puissant de l'harmonie (1). Il est considéré comme une unité parfaite, et comme l'ouvrage de l'amour; il est dirigé par ce souverain de la félicité et de l'innocence parfaite de la vie (2), avec lequel il s'identifie. Car, pour Empédocle, comme pour les Éléates, la matière ne diffère pas de la force agissante. Empédocle, de même que Parménide, conçoit l'amour comme la divinité qui unit, comme la seule force véritable, qui, du centre du monde, où est le foyer de son activité, pénètre tout (3). Il le conçoit aussi comme la nécessité dont tout dépend (4). Empédocle semble particulièrement s'être attaché à faire ressortir ce côté de la force cosmique, envisageant les choses sous leur aspect affligeant, et l'erreur dans laquelle nous vivons (5); il met en conflit les forces du monde, auxquelles il oppose l'amour comme cause dans la formation du monde; car tous les membres de Dieu sont en lutte les uns contre les autres (6).

La connaissance de cet univers est donc ce qui doit être l'objet de l'étude de l'homme; mais cette connaissance ne peut être qu'imparfaite, puisque l'homme voit en lui-

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 272 b.; cf. *Peyron*, p. 52, *s.*; *Brandis, comment. Eleat.*, p. 132; *Sturz.*, *V.* 23.

Οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρυφῷ ἐστήρικται,
Σφαῖρος, κυκλοτερὴς, μονίῃ περιγηθεῖ γαίων.

(2) V. 97, 136 s., 305 s., où la divinité la plus ancienne est Cypris.

(3) V. 57; *Arist.*, l. l.

(4) *Arist. phys.*, VIII, 1.; *Simpl. phys.*, fol. 43 a., 107 a.; *Plut. de an. procr.*, 27; *de plac. ph.*, I, 26; *Cic. de fato*, 17. Ce qui est aussi d'accord avec Parménide et les modernes Éléates.

(5) V. 3, 192; *Simpl. phys.*, fol. 272 b.; cf. *Peyron*, p. 52.

(6) *Peyron*, l. l.

Πάντα γὰρ ἑξείης πολεμίζετο γυῖα θεοῖο.

même l'œuvre de l'amour. C'est par conséquent au sujet de l'amour qu'Empédocle dit : Contemple-le en esprit, et n'attache pas sur lui un regard étonné, lui qui se montre naissant dans les corps périssables, lui par le moyen duquel les hommes conçoivent le beau, le réalisent, et autres choses semblables, appelant l'amour du nom de joie et de beauté. Cependant personne ne l'a vu dans l'universalité des choses; non, pas un mortel (1). L'homme ne pouvant être considéré que comme une partie du monde émanée de l'unité divine, la connaissance humaine est donc imparfaite à cause du combat et de la haine; elle peut, il est vrai, connaître tous les élémens du tout, mais non dans leur parfaite unité, dans laquelle cependant consiste leur vérité. La véritable unité des choses n'est visible que pour elle-même; elle est réservée à la connaissance divine (2).

---

(1) V. 53.

Τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς,
Ἥτις καὶ θνητοῖσιν νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
Τῇ τε φίλα φρονέουσ' ἰδ' ὁμοῖια ἔργα τελοῦσι,
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.
Τὴν οὔτις μεθ' ἅπασιν ἑλισσομένην δεδάηκε
Θνητὸς ἀνήρ.

(2) Je rapporte ici un passage d'Aristote, qui prouve comment, pour Empédocle, l'un est proprement l'amour et le tout, et comment, dans ses explications physiques, il est cependant forcé de parler aussi d'un combat comme de quelque chose de réel. *Met.*, II, 4. Τίθησι μὲν γὰρ ἀρχήν τινα τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος· δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾷν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἄλλα ἐστὶ πλὴν ὁ θεός. — Διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. — Οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπ. ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει, ὅ τί ποτε τὸ ἕν ἐστι· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι· αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν. La seconde phrase contient une conséquence d'Aristote, qui regarde l'âme du système d'Empédocle.

L'unité du sphérus contient donc tous les élémens de l'existence renfermés dans l'amour; ils y mènent, exempts de tout combat, une vie heureuse et d'une sainteté parfaite; ils n'ont ni dieu de la guerre, ni bruit terrible des combats, ni Jupiter souverain, ni Saturne, ni Neptune; mais la reine Cypris. Empédocle dit ensuite qu'il ne s'y fait point aux dieux des sacrifices sanglans et impurs, et que l'on ne s'y nourrit point de la chair des animaux (1) : tout cela, d'après l'idée qu'il s'était faite d'une vie sainte. Mais il dit aussi comment cette unité de la nature a disparu par la faute même des membres de Dieu. C'était donc une nécessité, sentence des dieux éternels, que le mal et le meurtre imprimassent une souillure aux membres unis d'un démon, et cela pour toujours; que, pendant trois mille ans, il erre séparé des bienheureux; tel précisément je suis maintenant : un exilé de la vérité, obéissant à la discorde en fureur (2). On voit en cela com-

(1) V. 305.

Οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεός, οὐδὲ Κυδοιμός,
Οὐδὲ Ζεὺς βασιλεύς, οὐδὲ Κρόνος, οὐδὲ Ποσειδῶν,
Ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια. —
Τὴν οἵ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο,
Γραπτοῖς τε ζώοισι, μύροισί τε δαιδαλεόδμοις,
Σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις, λιβάνου τε θυώδους
Ξουθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥιπτοῦντες ἐς οὖδας,
Ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμός,
Ἀλλὰ μῦσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
Θυμὸν ἀποῤῥαίσαντες ἐέδμεναι ἠέα γυῖα.

(2) V. 3.

Ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
Εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ,
Δαίμων, οἵ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
Τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι·
Τῇ καὶ ἐγὼ νῦν εἰμί, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
Νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

ment la force de la haine destructrice (νεῖκος, ἔχθος, κότος) (1) est conçue par Empédocle dans les choses mêmes, ainsi que l'amour; et l'on comprend comment il concevait d'une manière à lui propre l'unité du mobile et du corps mû, du connaissant et de l'objet connu; comment il concevait longueur et largeur dans l'amour, et lui attribuait par conséquent une existence corporelle (2), quoique du reste on ne pût le percevoir des yeux.

Mais, entrant dans la distinction des choses naturelles, il distingue la force mouvante de la masse mue. Sa physique est une physique mécanique, par la raison qu'il ne reconnaissait dans le monde que des forces motrices, mais pas de forces qui changeassent la nature des choses. Il énonce très clairement en plusieurs endroits de son poème le principe de la physique mécanique : Insensés, dit-il, qui n'ont pas reçu un regard pénétrant, qui espèrent que le néant parviendra à l'existence, ou que quelque chose périt et sera dissous complètement (3).—Il est impossible que quelque chose dérive du non-être, et que jamais ce qui est cesse d'être (4). — Je te révèle autre chose, c'est que la naissance n'est pas naturelle aux choses périssables, non plus que la mort fatale; mais il y a seulement mélange et dissolution de ce qui est mêlé; voilà ce que les mortels ap-

---

(1) V. 30, 50, 74, 98, 132.

(2) V. 30.

Νεῖκος οὐλόμενον δίχα τῶν ἀτάλαντον ἀπάντη,
Καὶ φιλίη μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

Cf. *Arist. met.*, XII, 10.

(3) V. 109.

Νήπιοι! οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
Οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
Ἠὲ καταθνήσκειν τι καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη.

(4) V. 124 s.

pellent naissance naturelle (1). Ce sont là des propositions et des doctrines qui répondent tout-à-fait au point de vue et à la manière de s'exprimer des Éléates.

Empédocle devait donc admettre certaines matières originelles, et en cela il se conformait à l'idée ordinaire des quatre élémens. Ces élémens, qu'il décore de noms de dieux, représentent l'ancienne mythologie dans le sens physique (2), car ils apparaissent comme des dieux, des forces immortelles dans la nature; ils forment tout ce dont se composent les phénomènes particuliers dans le monde. Apprends, dit Empédocle, que toutes choses ont leur primitive origine dans quatre principes, le feu, l'eau, la terre et l'éther d'une profondeur immense; car c'est de là que tout a été, que tout est, et que tout sera (3). Et afin que personne ne méconnaisse la consanguinité de cette doctrine avec celle de Parménide, on rapporte aussi qu'Empédocle considérait les quatre élémens comme réduits à deux, puisqu'il opposait le feu aux autres élémens qui ne forment pour lui qu'un seul (4). Et, en effet, il est évident, d'après ses explications physiques particulières, que le feu était pour lui l'élément principal dans le mélange des choses particulières, de la même manière qu'il signifie, pour Parménide, la vérité dans les choses. Car, suivant Empédocle, les naissances les plus chaudes sont celles des

(1) V. 105.
Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
Θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
Ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
Ἔστι, φύσις δέ βροτοῖς ὀνομάζεταί ἀνθρώποισιν.

(2) V. 26 s.

(3) V. 160.
Τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε,
Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος,
Ἐκ γὰρ τῶν, ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασιν.

(4) *Arist. met.*, I, 4; *de gen. et corr.*, II, 3.

mâles, et les plus froides celles des femelles (1); de la même manière qu'une connaissance étroite provient d'un sang froid (2), et la mort et le sommeil de la séparation totale ou partielle du feu qui abandonne les autres élémens (3). Empédocle ne s'en tint probablement pas là; au contraire, nous avons tout lieu de nous en rapporter à une tradition postérieure, suivant laquelle il aurait enseigné que le feu est l'essence véritablement divine des choses, que tout en provient, et que tout y retourne (4).

La séparation réelle et réciproque des élémens s'opéra d'abord par la haine, car ils étaient originellement unis entre eux et immobiles dans le sein du sphérus (5). Empédocle admet donc différentes périodes et différens états cosmiques, puisque tout était d'abord uni par l'amour, et qu'ensuite les élémens et les êtres vivans se séparèrent les uns des autres: Je t'annonce deux choses, dit-il, car tantôt tout s'élève de la pluralité à l'un, tantôt tout passe de l'un au multiple, etc. (6). Les anciens prennent à la lettre ce récit d'Empédocle sur la formation du monde, puisqu'ils disent que, d'après sa doctrine, dans un temps, tout est un, grâce à l'amour; que, dans un autre temps,

---

(1) V. 240-246. Parménide admettait le contraire.

(2) *Interpr. Horat. Cruqu.*, p. 638.

(3) *Plut. de pl. phil.*, V. 24, 25.

(4) *Orig. phil.*, c. 3. Καὶ τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ τὸν Θεὸν, καὶ συνεστάναι ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀναλυθήσεσθαι. Ce dernier point se confirme aussi, parce que, d'après ses expressions, Cypris donne la suprématie au feu rapide. *Simpl. de cœlo ap. Peyron*, p. 28, v. 24.

(5) V. 45.

Ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασσιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

(6) V. 34.

Δίπλ' ἐρέω, τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
Ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. κ. τ. λ.

Cf. V. 93 s.

au contraire, tout est divers ; ce qui a lieu par l'action de la discorde (1). Il est difficile de décider, à ce sujet, si Empédocle regardait comme un fait ce qu'il racontait des révolutions cosmiques, ou s'il se regardait comme obligé par la forme du poème épique et de la doctrine physique à exposer, conformément aux opinions des hommes, la formation du monde comme une succession historique, tandis que la vérité divine ou absolue serait toute autre chose. Il aurait eu, pour ce dernier cas, l'exemple des Éléates, qui ne pouvant pas faire autrement dans leur physique, racontent comment d'abord se forma une seule chose, et ensuite une autre, et toujours ainsi. Son penchant à ne considérer le multiple que comme une apparence des sens, et à traiter toute la physique sous ce point de vue, parle aussi en faveur de cette opinion. Dans le premier cas, au contraire, il se serait essentiellement écarté de la doctrine des Éléates, résultat auquel il a pu du reste être conduit, en remarquant que le triste état de l'homme, plongé dans l'erreur, doit avoir sa raison dans un être véritable. Aussi, dans sa supposition que le monde est tantôt réuni par l'amour, tantôt divisé et agité par la haine, il pouvait se prévaloir de l'idée ancienne que la Divinité elle-même est soumise à la nécessité (2). Il est difficile de croire qu'Empédocle se soit expliqué clairement sur ce point dans son poème ; peut-être était-il irrésolu sur la manière dont une pareille incertitude pourrait servir de fondement à la distinction entre la raison légitime de l'homme et la raison divine.

Dans son exposition de la formation du monde par les

---

(1) *Plat. soph.*, p. 242 ; *Arist. phys.*, I, 4.

(2) *Arist.*, VIII, 1. ὅ περ ἔοικεν Ἐμπ. ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχειν τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης. Parménide disait aussi que la forte nécessité tenait l'un dans les liens des limites.

forces motrices, il part donc, comme on l'a déjà fait remarquer, du mélange de toutes choses dans l'unité parfaite. De là vient qu'Aristote le fait enseigner que le premier créateur est le bien, l'amour (1), qui forme le sphérus. Or, il faut observer ici que l'amour apparaît comme la force qui unit les différens élémens. Il n'apparaît pas seulement comme force-lien en général, mais comme force qui unit la diversité; elle agit donc partout où un mélange de différens élémens a lieu (2), particulièrement dans la formation de l'organisme (3). Les élémens sont au contraire séparés les uns des autres par le combat; non pas qu'il y ait entre eux un intervalle vide, car il n'y a pas de vide (4), mais en ce sens seulement que chaque élément s'entasse en une masse uniforme (5), ce qui empêche la composition, et fait dire que la haine est comme l'adversaire des formations organiques. Quand donc Empédocle enseignait aussi que l'amour unit le semblable au semblable (6), il ne s'agit pas alors de la similitude des élémens, mais de l'homogénéité de toutes choses, aux yeux de l'amour, en présence de la force divine, ou

---

(1) *Met.*, XIV, 4.

(2) V. 130.

Ὡς δ' αὔτως ὅσα κρᾶσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν,
Ἀλλήλοις ἔστερκται, ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.

(3) V. 203-207, 218, 220 s.

(4) V. 65, 183.

Οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει, οὐδὲ περισσόν.

Empédocle semble s'accorder en cela avec Parménide que le tout est un τέλειον.

(5) *Arist. de cælo*, II, 12; *Met.*, I, 4. Ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τοτὲ τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον. V. 166 s.

(6) *Arist. eth. Nic.*, VIII, 1. Ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπ. · τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.

quant à la vérité absolue (1). Encore moins faut-il voir en cela des conséquences opposées, sous prétexte qu'Empédocle chargerait quelquefois la haine d'unir et l'amour de séparer (2) : tous deux au contraire séparent et unissent, suivant Empédocle ; la haine décompose le mélange des élémens et mêle le feu avec le feu, l'air avec l'air, chaque sorte d'élément avec l'élément semblable ; tandis que l'amour agit dans les contraires.

Or, comme Empédocle fait naître le monde en mouvement du sphérus, au sein duquel règne l'amour sans bornes, on peut croire qu'il a dû concevoir aussi une fin opposée à la formation du monde, et dans laquelle la haine arrête tout, après avoir isolé les quatre élémens les uns des autres. Cette idée serait d'accord avec ce que l'on a dit d'une double fin du monde, d'après la doctrine d'Empédocle, dont l'une arriverait par la domination de l'amour, l'autre par celle de la haine (3). Mais tout nous porte à nous défier de cette tradition postérieure, car nous trouvons qu'il est question dans le poème d'Empédocle d'élémens purs, comme ouvrage de la haine (4) ; nulle part, cependant, il n'est question d'une séparation complète de tous les élémens ; il semble, au contraire, qu'Empédocle ait conçu, à côté du monde en mouvement, le bienheureux sphérus dans un état constant de repos.

---

(1) V. 131. Les choses, dans leur union entre elles, deviennent donc ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ, et non comme si une transformation du dissemblable dans le semblable avait lieu en elles, puisqu'Empédocle n'en admet aucune.

(2) *Arist. met.*, I, 4, se trompe ici.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 416.

(4) V. 70 s. Cf. *Arist. de gen. et corr.*, I, 1. L'opinion qu'Empédocle concevait toutes choses comme un mélange des quatre élémens, repose sur des témoignages peu satisfaisans. Il y a vraisemblablement là confusion de la doctrine d'Empédocle avec celle d'Anaxagore.

C'est ainsi qu'il nous dit que le monde en mouvement n'est qu'une petite partie du tout; mais que la masse est en repos (1). Ce qui s'accorde avec les passages de son poème, où il raconte comment, à la vérité, quelques parties du mélange des élémens se sont détachées, mais comment néanmoins l'unité formée entre elles par l'amour subsiste. Depuis que la discorde a pénétré les abîmes les plus profonds, dit-il, l'amour domine au centre du tourbillon circulaire; tout revient à lui, en sorte que tout n'est qu'un; il ne sépare pas, mais il assujétit solidement une chose à une autre. Ce mélange a reçu des races innombrables de mortels; beaucoup de choses néanmoins ne sont point encore mêlées et sont dans une privation réciproque; la discorde les retient encore, les dominant d'en haut (2). Aussi sa doctrine, que les âmes des hommes pieux jouissent, après la mort, d'une vie divine, suppose-t-elle que le bienheureux sphérus a sa demeure à côté du monde qui est mû par la haine : Si, quittant le corps, l'âme s'élève dans le libre éther, elle devient dieu immortel, sa condition n'est plus d'être sujette à la mort (3).

---

(1) *Plut. de pl. ph.*, I, 5. Ἐμπ. δὲ κόσμον μὲν ἕνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην. Mélissus enseignait la même chose. La masse en repos est sans doute le sphérus.

(2) V. 136. Cf. *Peyr.*, p. 53.

— Ἐπεὶ νεῖκος ἐνέρτατον ἵκετο βένθος,
Δίνης ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
Ἐν τῇδ' ἤδη τὰ πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
Οὐκ ἄφορ', ἀλλὰ θέλυμνα συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.
Τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν.
Πολλα δ' ἄμικτα κατεστήκει κεραϊζομένοισιν
Ἀλλάξ, ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον.

(3) V. 396.

Ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
Ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.

Il est permis de douter que ces vers, qui se trouvent aussi à

Tout cela, joint au caractère général des idées d'Empédocle, nous persuade qu'il n'étendait guère la puissance de la haine que sur une partie de ce qui est, sur la partie qui s'isole du tout, qui se souille elle-même de fautes, et qui par là tombe dans l'erreur des mortels.

Mais c'est une autre affaire quand il s'agit de la domination de l'amour. L'amour pénètre réellement et complètement toutes choses, en sorte qu'il est affirmé des temps intermédiaires qui séparent les différentes formations successives du monde (1). On reconnaît ici à merveille comment la haine n'est quelque chose pour Empédocle que relativement à l'idée qu'il se fait des êtres mortels. Comme il traite tout différemment la domination de la haine et celle de l'amour ! car si la haine périt réellement et qu'elle ne soit plus enfin que les limites du tout, c'est la plus forte preuve, suivant la doctrine d'Empédocle, que la haine n'a aucune véritable existence, puisque rien de ce qui est ne peut réellement périr.

Dans l'application des forces générales de la nature qu'Empédocle supposait pour expliquer les phénomènes, il est digne de remarque qu'il ne part pas de la domination de l'amour, mais qu'il forme les choses particulières d'un état dans lequel la haine les ment et les a isolées en séparant une espèce d'élément d'une autre espèce, quoique, d'après la supposition de notre philosophe, l'état primitif fût tout différent de celui-là. Mais ceci tient en partie à son caractère sacerdotal, en conséquence duquel il cherchait à ramener au bien par une pratique morale,

---

la fin du Poème doré, soient d'Empédocle; mais la doctrine qu'ils renferment est certainement la sienne. Cf. *Clem. d'Alex. Strom.*, V. p. 607.

(1) *Arist. phys.*, VIII, 1. Ἢ ὡς Ἐμπ., ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν· κινεῖσθαι μὲν, ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἕν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἠρεμεῖν δὲ ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις. Cf. *Plat. Soph.*, p. 242.

le mal présent ; en partie aussi, à ce qu'il ne voulait enseigner la physique que du point de vue de l'humanité ; car l'homme sous ce point de vue est, dans le monde, comme le monde lui-même, mis en mouvement par la haine. Les premières choses qui se formèrent, furent les mélanges des choses élémentaires, le soleil, l'air ou l'éther, la mer et la terre, dont Empédocle faisait naître les êtres organisés, suivant le système bien ancien de la physique mécanique. Ces êtres sont pour lui des formations de l'amour, et dans tout cet aperçu se trouve exprimée la pensée que le monde est un progrès de l'imparfait vers le parfait. Empédocle semble avoir conçu une évolution du système du monde, dépendante du perfectionnement de l'organisation, d'abord très imparfaite, et qu'on rencontre dans les végétaux ; car il enseignait que les plantes sont de tous les êtres vivans ceux qui ont été formés les premiers, par l'action solaire et par les autres élémens, avant même que le jour et la nuit n'eussent été séparés et que les rayons du soleil se fussent répandus autour de la terre (1). Ce qui semble supposer un perfectionnement successif du corps terrestre d'abord humide, au moyen de l'air et du feu, comme l'auteur le donne d'ailleurs à entendre dans son poème (2). Dans la description que fait Empédocle de la naissance primitive des animaux, c'est une chose évidente qu'il rencontra, ainsi que les autres mécanistes du premier et du second âge, de grandes difficultés à expliquer par la combinaison des élé-

---

(1) *Plut. de pl. phil.*, V, 26. Ἐμπ. πρῶτα τῶν ζώων τὰ δένδρα ἐκ γῆς ἀναδῦναί φησι, πρὶν τὸν ἥλιον περιαπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι. *Themist. in Ar. de prim. phil.*, p. 11. Comparez la doctrine d'Anaxagore. Suivant Empédocle, les plantes ont sensation, désir, raison et connaissance. *Arist. de plant.*, I, 1 ; *Plut. de pl. phil.*, V, 26 ; *Sex. Emp. adv. Math.*, VIII, 286.

(2) V. 198 s.

mens, un organisme si diversifié et si habilement exécuté. Du mélange humide de la terre il fait d'abord sortir, par l'action du feu, des formes enveloppées (οὐλοφυεῖς τύποι) dont le corps ne présente point encore l'ensemble gracieux des membres, et qui n'ont encore ni voix ni parole (1). Ces types enveloppés ont été comparés avec raison par les interprètes aux germes des êtres vivans; seulement Empédocle semble n'avoir entendu par là que les germes des membres isolés, car il fait d'abord former un à un par l'amour les membres des animaux (2); ils s'unissent sans former un tout, parce que la haine les empêche de se combiner à cet effet (3). Et il dit, à ce sujet, que ces membres, excités par l'amour, auraient cherché à s'unir entre eux, mais que, par l'opposition de la haine, il n'en serait résulté que des unions monstrueuses et contre nature, des êtres moitié homme et moitié bête, moitié femelle, moitié mâle (4). Mais enfin l'amour a fini par

(1) V. 198 s.

Οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
Ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες,
Τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε, θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
Οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας,
Οὔτ' ἐνοπήν, οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γῆρυν.

(2) V. 212. Cf. *Peyron*, p. 54.

Γύμνοι δ' ἐμπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
Ὄμματά τ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων,

V. 19.

Ἦ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν.

(3) V. 221.

Ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα
Γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ,
Ἄλλοτε δ' αὖτε κακῇσι διατμηθέντ' Ἐρίδεσσι
Πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.

(4) V. 214.

Πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
Βουγενῆ, ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν

acquérir une telle prépondérance sur la haine, qu'il a pu réunir tous ces membres et en former un tout harmonique; de là les animaux qui, conformément à la loi de la nature, se reproduisent entre eux par voie de génération (1). On peut considérer ici quatre degrés de développement vital; d'abord la production des membres isolés, ensuite leur union désordonnée qui donne naissance aux monstres; puis ensuite leur union naturelle pour la conservation des espèces des animaux; et enfin la propagation des animaux par leurs espèces (2).

Or, comme il n'y a, suivant Empédocle, que quatre élémens primitifs, les différentes espèces du monde sensible ne peuvent provenir que de la combinaison variée de ces quatre élémens. Ils semblent différens suivant la diversité du rapport des parties constitutives entre elles. Ce qui suppose que le nombre des parties constitutives du feu et des autres élémens, mêlées les unes aux autres, peut être déterminé, et qu'il y a par conséquent des parties indivisibles d'élémens. Mais le principe, qu'il n'y a pas de vide, exige en même temps que les parties indivisibles n'apparaissent toujours entre elles que dans l'état d'union. Ce qui a fait dire que, suivant Empédocle, il y a, à la vérité, des parties indivisibles d'élémens, quoique cependant la division ne puisse jamais être poussée jusqu'à l'indivisible (3). Empédocle semble avoir fait un grand effort

---

Ἀνδροφυῆ βούκρανα· μεμιγμένα τῇ μὲν ὑπ' ἀνδρῶν,
Τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

(1) *Simpl. de cœlo ap. Peyron*, p. 28.

(2) Ces quatre degrés du développement animal sont obscurément indiqués dans *Plut. de pl. ph.*, V, 19. Ἐμπ. τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζώων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὁλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφύεσι δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένας· τὰς δὲ δευτέρας συμφυομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς· τὰς δὲ τρίτας, τῶν ἀλληλοφυῶν· τὰς δὲ τετάρτας οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ὁμοίων, οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη.

(3) *Arist. de cœlo*, III, 6. Εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις, ἤτοι

pour déterminer le rapport (λόγος) du mélange des quatre élémens entre eux dans les différens membres organiques (1). L'action de présider à ce mélange ordonné des élémens doit être considérée comme une attribution de l'amour (2); la nature organique semble donc à Empédocle comme une transition à la vie heureuse dans le sphérus, puisque, pour lui, la nature des plantes et des animaux est parente de celle de l'homme (3), et que les sages sont destinés à la vie divine.

Ceci s'accorde avec ses idées morales ou plutôt sacerdotales de la vie, et avec sa doctrine de la migration des esprits dans différens corps. On a déjà remarqué précédemment qu'un caractère iératique perce à travers toute sa doctrine. Ce caractère se révèle surtout dans l'opposition qui existe entre la vie heureuse absolue et la vie déplorable de l'homme et des choses dans le monde, dans l'explication de cette vie par une ancienne transgression qui devait être expiée, dans les prescrits religieux pour ces sortes d'expiation (καθαρμοί), enfin aussi dans l'opinion d'une union plus intime de l'âme avec le divin, que l'homme peut atteindre. Pour saisir ce point de vue tout sacerdotal, nous devons savoir que, conformément à la doctrine éléatique, tout, pour Empédocle, est plein de raison et participe à la connaissance (4). Tout dans le monde

---

ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἵσταται, ἢ διαιρεῖ τὸν μέν, οἱ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε· καθάπερ ἔοικεν Ἐμπ. βούλεσθαι λέγειν. Cf., *de gen. et corr.*, I, 8.

(1) *Plut. de pl. ph.*, V, 22; v. 206, 207, 208 s. Cf. *Sturz*, p. 407 s.

(2) C'est ainsi que j'entends le v. 205. Aristote, *de anim.*, I, 4, a des doutes sur le sens du mot λόγος dans la doctrine d'Empédocle.

(3) V. 362.

(4) V. 361. Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. *Arist. de anim.*, I, 2.

tient par conséquent de la nature démonique et spirituelle (1); les élémens mêmes sont enflammés de haine et d'amour, ils sont aussi ce qui connaît. Or, partant de notre état dans le monde, il fait voir comment les parties élémentaires particulières, séparées du sphérus et mues par la haine, ne jouissent plus maintenant d'aucun repos dans la vie (2); car, comme elles sont mues par la haine contre le reste des choses, la haine les poursuit aussi dans toutes choses; car le souffle éthéré les pousse avec force dans la mer; la mer les vomit sur la terre; la terre les livre aux regards du soleil infatigable, qui les livre aux tourbillons de l'éther; l'un les reçoit de l'autre, et chacun avec des intentions hostiles (3).

Telle est la description du combat qui a lieu dans la malheureuse vie des choses du monde. Or, les parties élémentaires, mues par la haine, n'ont aucune direction certaine dans leur mouvement; elles semblent, à la vérité, être douées d'un mouvement à elles propre, car la haine s'engendre dans leurs membres mêmes (4); mais ce mouvement est désordonné et contraire à la nature intime des élémens, qui est de tendre uniquement à leur réunion avec le sphérus. C'est à cela que se rapportent naturellement un grand nombre de passages du poème d'Empé-

---

(1) Voy. sur sa *Démonologie mythique*, v. 11 s., 15 s. Ce ne sont là que des personnifications des forces de la nature, considérées abstraitement.

(2) V. 43.

Τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.

(3) V. 356.

Αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
Πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
Ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις,
Ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.

(4) V. 151.

Ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη.

docle, où il est question d'un mouvement contingent des parties élémentaires. Il n'est donc pas nécessaire de dire avec Aristote (1) qu'Empédocle laissait beaucoup au hasard dans la formation du monde ; car le principe du mouvement est dans les choses mues elles-mêmes, l'amour ou la haine qui les anime. Par ce mouvement continuel, les parties élémentaires acquièrent différentes formes, et c'est en cela que consiste ce qu'on a appelé la métempsycose d'Empédocle, qui est toute différente de celle des pythagoriciens. Il pouvait donc bien dire de lui qu'il avait déjà été autrefois garçon, jeune fille, plante, oiseau et poisson (2), entendant par là que les molécules élémentaires qui constituaient son corps, avaient déjà fait partie d'un grand nombre d'autres formes organiques. Ce passage continuel d'une forme à une autre est cette malheureuse condition des choses, qu'il déplore, et qui est la conséquence de la haine ; car l'espèce mortelle résulte de la discorde et des gémissemens (3). L'unique moyen de s'affranchir de cet exil sans fin consiste dans la purification de toute haine, dans un abandon sans réserve à l'amour vivifiant, surtout à ne répandre le sang d'aucun être animé, créature de l'amour, et à s'abstenir de tous autres alimens impurs. Tous ces prescrits sont fondés sur ce que nous sommes parens par nature de toutes choses, quoique

---

(1) *Phys.* II, 4; *de gen. et corr.*, II, 6; *de anim.*, I, 4.

(2) V. 362.

Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε,
Θαμνός τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

(3) V. 352.

Ὢ πόποι, ὢ δειλὸν θνητῶν γένος, ὢ δυσάνολβον,
Οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.

V. 19.

Ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν
Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότον ἠλάσκουσιν.

nous ne reconnaissions plus leur parenté naturelle avec nous dans la transformation des êtres (1).

Comme, dans cette vie cosmique, nous ne pouvons nous promettre aucun repos d'esprit, de même nous ne pouvons espérer aucune sûreté de pensée (2), tant que nous nous abandonnons à la vie sensible, et que nous ne cherchons pas la vérité dans les profondeurs de notre cœur (3). La connaissance du monde est donc, comme la vie du monde, dans la dépendance de ce qui nous frappe, dans le mouvement des molécules élémentaires (4). Empédocle admettait aussi, d'après la doctrine éléatique, que le semblable est connu par le semblable : car, par la terre, nous connaissons la terre, et l'eau par l'eau, l'air divin par l'air, le feu dévorant par le feu, l'amour par l'amour seulement, et la discorde par la discorde funeste (5). Notre connaissance physique des élémens séparés les uns des autres et des forces mouvantes, nous vient donc de la composition du corps et des forces qui l'opèrent. Ce qui fait assez voir que cette connaissance revient partout à

(1) V. 377-392. Lorsque Empédocle dit : Le père insensé tue son fils en invoquant les dieux, et en mange la chair, etc., on peut bien l'entendre de la parenté des choses entre elles. Il faisait une loi générale et naturelle de ne donner la mort à aucun être vivant. *Arist. rhet.*, Γ, 13.

(2) V. 333-338.

(3) V. 336.

Ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν·
Ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
Γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο.

(4) V. 360.

Τῇδ' ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα.

(5) V. 318.

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
Στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

la perception sensible (1). Cette perception résulte de l'action de l'union mécanique des corps entre eux, union qui s'opère par des émanations, des écoulemens (ἀπόῤῥοιαι) des choses, lesquels supposent des courans dans d'autres corps avec des pores (κοῖλα) proportionnés (2). Empédocle semble s'être expliqué la réunion des impressions sensibles dans la conscience de l'homme par la confluence du sang dans le cœur (3).

Mais cette connaissance par le moyen des sens n'est cependant qu'une connaissance subordonnée; elle donne l'opinion, non la véritable science. Empédocle conseille donc de ne point se fier aux yeux et aux autres organes, mais de rechercher la vérité par la raison. Il n'y a rien là d'inconséquent (4); car la connaissance sensible et la connaissance rationnelle forment pour Empédocle

---

(1) *Arist. met.*, III, 5; *de anim.*, III, 3. Καὶ οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν ὥσπερ καὶ Ἐμπ. εἴρηκε·

Πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν

Καὶ ἐν ἄλλοις·

— ὅθεν σφισὶν αἰεὶ

Καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται.

(2) V. 117. *Arist. de gen. et corr.*, I, 8; *Plat. Meno*, p. 76. Οὐκοῦν λέγετε ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπ.; Σφόδρα γε. Καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποῤῥοαὶ πορεύονται; Πάνυ γε. Καὶ τῶν ἀποῤῥοῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι; Ἔστι ταῦτα. Celui qui, du reste, veut voir comment Empédocle essaie d'expliquer tout mécaniquement les phénomènes particuliers de la nature, doit entrer dans les détails de cette doctrine sur les écoulemens et les pores. Voy. *Sturz*, p. 341 s.; *Plat.*, l. l.; *Arist. de sensu*, c. 2; *Plut. de plac. ph.*, IV, 9, 13, 14.

(3) V. 315.

Αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη (*sc.* ψυχὴ) ἀντιθροῶντος,
Τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν.
Αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

(4) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 122.

deux domaines de savoir tout différens. Néanmoins comme, d'une part, il fait dériver des sens la connaissance, et que, d'autre part, il rejette la connaissance sensible, sa doctrine, comme celle de Xénophane, a paru sceptique à un grand nombre (1). Mais ceux-là ne font vraisemblablement pas attention qu'Empédocle avait pour but une purification de la représentation sensible de l'apparence. Cette purification peut lui sembler comme un moyen servant à dépouiller l'âme des mouvemens de la haine, et comme un saint délire qui nous soustrait au monde sensible. Nous trouvons du moins qu'il distinguait deux sortes de délires, dont l'un résulte de maladie corporelle, l'autre de la purification de l'âme (2).

Ainsi, la doctrine éléatique conduisit Empédocle par deux voies opposées, le point de vue sensible, et le point de vue rationnel de l'être, à une contemplation mystique des choses. De quelque manière que l'on considère les résultats de la philosophie éléatique, personne cependant ne disconviendra que cette première tentative de rectifier le mode de connaissance sensible par les idées pures de la raison, ou de les réduire à leur véritable valeur, ne soit très remarquable. C'est la première fois que l'élément spéculatif a été distingué, dans la pensée, de l'élément empirique, et que la conscience a été préparée par là à la véritable idée de la philosophie. Mais on ne peut pas faire cette remarque sans observer aussi comment les Éléates cherchèrent à séparer des phénomènes sensibles la connaissance parfaite de l'être véritable, quoiqu'ils aient eu peu de succès. Ils ne tinrent pas assez compte de la distinction entre l'absolu et le relatif. Ce qui les empêcha

(1) *Cic. qu. ac.*, I, 13; II, 5, 23; *Diog. L.*, IX, 72, 73.

(2) *Cœl. Aurel. de morbis chron.*, I, 5. *Empedoclem sequentes alium (sc. furorem) dicunt ex animi purgamento fieri, alium alienatione mentis ex corporis causa sive iniquitate.*

de saisir cette distinction dans son véritable jour, ce fut particulièrement le peu d'importance qu'ils donnèrent à la morale et au but d'une vie libre. La piété sacerdotale, qui dominait dans Empédocle, le porta, il est vrai, à la contemplation morale, mais seulement dans un cercle d'idées fort étroit, et d'une manière très imparfaite. Nous ne voyons dans sa morale que l'abstention du mal envers les êtres vivans, et les pratiques religieuses, la purification de l'âme de toute haine, par conséquent une morale négative. Nous devons en chercher la raison en ce que les Éléates en général considéraient toute vérité comme quelque chose d'actuel, de présent, ce qui les conduisait à ne regarder tout perfectionnement moral que comme le dépouillement d'une vie d'apparence et de néant. Leur physique devait, par la même raison, être partielle; aussi présente-t-elle tous les défauts inhérens à la doctrine mécanique.

LIVRE SIXIÈME.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AVANT SOCRATE.—QUATRIÈME DIVISION. — LES SOPHISTES. — CONCLUSION.

CHAPITRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Le caractère exclusif des premières écoles de philosophie fut le principe de leur décadence. Les travaux philosophiques auxquels elles se livraient, ayant atteint un parfait développement, conforme à la nature de l'esprit grec, dûrent nécessairement se réunir, et par là changer de caractère. Mais avant qu'un tel résultat pût arriver, toutes les voies philosophiques partielles dûrent être parcourues, et la partialité des doctrines portée à son plus haut degré, afin qu'il fût démontré absolument qu'aucune doctrine ne pouvait par elle seule conduire à la véritable philosophie. Néanmoins, cette marche exclusive était impossible dans un esprit philosophique, car aussitôt qu'il avait atteint le dernier résultat d'une direction particulière, il ne pouvait pas ne pas avoir conscience que cette direction n'était pas la philosophie ; et alors le véritable philosophe devait abandonner un aperçu exclusif, et chercher à en remplir les lacunes. Il n'y avait donc qu'une intention incompatible avec la science qui pût faire embrasser ce qu'il y avait de plus exclusif dans un système, objet de toutes les tendances particulières, et qui pût porter à l'établir ou du moins à le défendre. Tel fut cependant le caractère des sophistes, caractère qui domina long-temps en philosophie.

C'est ici l'un des points où l'intime liaison de la philo-

sophie avec le développement du reste de la vie se montre de la manière la plus frappante. L'esprit anti-scientifique des sophistes ne pouvait se former et se développer que dans un temps où le sérieux de la vie avait disparu ou était obscurci depuis quelque temps, et où l'esprit de frivolité avait fait de grands progrès. On trouve dans la vie de tous les peuples civilisés de semblables transitions; époques où un faux brillant semble avoir plus de prix pour eux que ce qui a une valeur réelle, jusqu'à ce qu'enfin, revenant sur eux-mêmes, une infortune générale les fasse réfléchir, et qu'ils s'aperçoivent que l'amour des fausses apparences et d'un vain éclat extérieur n'engendre que faiblesse intérieure et lâcheté, et que la destinée de l'homme n'est pas de jouir comme s'il avait acquis, mais de travailler comme s'il devait acquérir. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer les circonstances politiques qui amenèrent cette époque chez les Grecs; je remarquerai seulement que, pour qu'elle arrivât, les rapports de la vie politique dûrent aller au-devant du développement des sciences. Athènes s'était promptement élevée à la considération et à la puissance par la guerre persique; elle voulut se servir de cette puissance dans son intérêt propre; elle brilla bientôt dans les arts et dans les sciences, et devint la capitale de toute la Grèce civilisée.

Pendant l'administration politique de Périclès, nous voyons la splendeur d'Athènes devenir plus éclatante, mais en laissant des traces d'un trouble menaçant (1). La passion de l'éclat extérieur s'accrut encore à Athènes dans les temps qui suivirent immédiatement, et ambitionna surtout l'art de la parole. La parole, expression naturelle de la pensée, qui doit être jugée par le fond plutôt que par la forme, commença à devenir un parlage artificiel,

---

(1) On voit dans *Plat. Gorg.*, p. 515 s., comment les hommes sérieux en jugèrent.

ayant pour but de faire impression par l'éclat et le luxe des mots. L'ambition de cet art fallacieux de la parole, calculé sur l'effet d'un moment, devait être la conséquence naturelle de cet abus. Antiphon nous est donné comme celui qui, le premier, fit connaître cet art aux Athéniens (1). Il est facile de voir comment la sophistique coïncide avec la démocratie. A la même époque l'éloquence devint aussi un art dans d'autres cités de la Grèce. Mais Aristote dit expressément que cet évènement se rattache au changement de constitutions et aux débats judiciaires survenus en matière d'intérêts privés, ce qui donna occasion à Corax et à Tisias d'esquisser par écrit les principes de l'éloquence (2); c'est de là qu'il faut aussi dériver la sophistique.

Mais les sophistes ne sont pas proprement remarquables comme rhéteurs, mais bien comme fondateurs d'écoles de rhétorique où l'on n'apprenait qu'à s'exprimer élégamment et d'une certaine manière captieuse; plus tard, ces écoles prirent une direction plus scientifique. Les sophistes eurent alors une grande influence sur l'éducation, qui devint tout autre qu'elle n'avait été auparavant. Au lieu de s'adonner comme autrefois aux exercices gymnastiques, à la grammaire, à la lecture des poètes et à la musique, les jeunes gens des familles les plus honorables et les plus riches s'adressaient aux sophistes, qui leur enseignaient plusieurs connaissances utiles, telles que les mathématiques, l'astronomie, l'étymologie des mots, les sciences naturelles, les constitutions civiles, mais aussi une cer-

---

(1) *Plut., dec. orat. vit.*, 1; comparez l'*Histoire universelle* de Schlosser, I., *part.* 2, *deter.*, p. 260.

(2) *Cic. Brut.*, 12. *Itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatæ longo intervallo judiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et præcepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse.*

taine philosophie perverse, et leur faisaient envisager la vie et la mort sous un jour qui devait devenir funeste aux anciennes mœurs domestiques et aux États. En sortant des mains des sophistes, la jeunesse, pour compléter son éducation, passait en partie dans les écoles des philosophes, qui, dans la période suivante de notre histoire, devinrent de véritables établissemens d'instruction. C'est ici le lieu de faire voir comment tout ceci se rattache à l'histoire de la philosophie. Dans les temps précédens, on s'était livré à la recherche de la vérité avec une certaine foi religieuse. On supposait qu'il est possible à l'homme de la trouver, ou que, s'il ne la peut trouver entièrement, du moins la recherche qu'il en fait ne peut être complètement infructueuse. Mais on prenait, pour arriver à la vérité en général, des directions opposées, qui néanmoins aboutissaient toujours à une certaine vérité. Il était naturel que chacune de ces directions fût suivie jusqu'au bout, sans qu'on se souciât des autres directions possibles. Les différentes écoles des premiers philosophes semblent s'en être tenues là, ainsi que nous l'avons vu, et n'être entrées en conflit les uns avec les autres que fort rarement, ce qui faisait que chacune d'elles restait avec confiance et sécurité dans la partie du domaine du vrai où elle s'était confinée.

Mais comme à la fin de cette période la civilisation grecque trouva un point central à Athènes, comme aussi des débats politiques eurent lieu sur le champ de bataille, entre les cités grecques, pour obtenir une hégémonie plus fréquente et plus étendue, le développement de chaque école ne put rester plus long-temps isolé, un débat dut s'élever sur leurs principes. Qui pouvait le décider? Il n'y avait parmi eux aucun supérieur ayant qualité à cet effet. Il était tout naturel alors que les esprits qui se voyaient placés entre tant de recherches et d'opinions différentes fussent saisis par le doute. Quelle voie suivre pour arriver à la vérité? il n'y en a peut-être au-

cune. Quelle opinion choisir, quand toutes se détruisent réciproquement?

Il ne faut pas oublier que ces anciennes doctrines des philosophes tenaient encore assez étroitement à la religion, mais qu'elles s'en détachèrent cependant petit à petit. La foi religieuse alla toujours en diminuant peu à peu; elle fut soumise à l'examen, et cet examen ne lui ayant pas été favorable, ou, quoique favorable, n'ayant pas offert à ceux qui vinrent plus tard un motif de créance suffisant, la certitude se convertit en doute. Déjà Xénophane avait attaqué l'antropomorphisme du polythéisme; tous les Éléates, sans en excepter Empédocle, semblent avoir traité très arbitrairement, et évidemment d'une manière allégorique, les histoires des dieux; les pythagoriciens aussi n'admettaient de doctrines théologiques que dans leur sens; Héraclite combattait la dogmatique religieuse; Anaxagore voulait l'entendre dans un sens allégorique, et Hippon passait déjà pour athée. Il se préparait donc à cette époque une façon de penser libre sur la foi populaire; elle devint bientôt plus générale; quelques uns nièrent les dieux vulgaires, d'autres émirent le doute s'il y a des dieux en général, d'autres enfin les nièrent nettement (1). Ainsi tomba le soutien de la certitude dans l'esprit humain.

Or, si de plus l'on fait attention à la manière dont, chez les Grecs, toute morale se liait intimement à la religion et à l'organisation civile; et comment, à cette époque, les lois perdaient de plus en plus de leur autorité, particulièrement dans la lutte de la démocratie et de la tyrannie, et même dans les constitutions aristocratiques; comment au contraire l'arbitraire et la passion dominaient au

---

(1) La façon de penser d'Euripide là-dessus est connue. Prothagoras était, sinon athée, du moins dans le doute. Diogène de Mélisse niait sans détour qu'il y eût des dieux. Prodicus et Critias en firent autant.

mépris de la forme légale, et même à l'ombre de cette forme, on ne s'étonnera point que la morale fût incertaine et révoquée en doute. Les anciens philosophes s'étaient peu occupés de morale; si la morale parut à quelques uns d'entre eux, particulièrement aux pythagoriciens, à Héraclite et à Empédocle, comme le fondement de tout ordre dans le monde, ce fut plutôt de leur part une supposition qu'une conviction scientifique. Mais puisqu'on s'appliquait à l'art de l'éloquence, et qu'on cherchait par ce moyen à se procurer des avantages privés et à établir des rapports civiques, on dût porter ses regards sur ce qui était légal, et sur ce qui pouvait être changé et réformé. Comme les nouveaux maîtres de l'art de la parole n'appartenaient pas à une cité, mais à toutes celles qu'ils visitaient, ils ne pouvaient pas ne pas faire attention à la différence des législations; et comme ils ne trouvaient aucun point d'appui plus élevé qui pût leur servir à résoudre l'apparente contradiction de ce qu'ils voyaient, une chose les faisait douter d'une autre, et leur doctrine fut marquée au coin de cette incertitude. Aux règles ou aux formulaires de l'art de bien parler, devait s'ajouter un précepte sur la matière du discours. Mais il n'avait pour objet que de faire biaiser le droit dans l'intérêt de l'orateur. Ce précepte général ne pouvait donc que nuire au véritable droit. Ce qui fait que l'on peut considérer comme une opinion commune aux sophistes cette proposition : Il n'y a pas de droit par la nature, mais seulement par la loi (1). L'art de la parole ne sert,

---

(1) Τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ. *V. Plat. Gorg.*, p. 482 s.; *de leg.*, X, p. 889; *Theæt.*, p. 167. Τοὺς δέ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν· ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ. L'opposition entre νόμος et φύσις est du reste employée en différens sens. Voy. plus haut daus Archelaüs, p. 283, et *Plat. Prot.*, p. 337.

suivant eux, qu'à faire varier les opinions sur le droit, et même à faire de la raison de droit la plus faible, la raison de droit la plus forte (1). . .

Quand une fois la croyance à la vérité, aux dieux, à la justice, eut disparu, quand il ne restait plus qu'un amour aveugle pour l'éclat et la vaine célébrité fondée sur le talent de la subtilité et du style, faut-il s'étonner de voir commencer alors un jeu frivole d'idées et de doctrines philosophiques, dont la raison se trouvait dans ce talent même, et dans le doute audacieux de toute vérité? Sous le rapport scientifique, nous n'avons à considérer dans la sophistique que le résultat de ce doute : d'abord l'affaiblissement de toutes les vérités, enfin la négation la plus effrontée de la vérité en général. Ce scepticisme, dont on a dit avec raison que c'est le pire des dogmatismes, domine les sophistes, puisque non seulement ils font l'aveu qu'ils n'ont pu parvenir à savoir, mais qu'ils contestent en général à l'homme qu'il puisse y arriver. Les sophistes ne se distinguent donc des sceptiques postérieurs qu'en ce qu'ils choisissent leurs formules avec moins de circonspection, et qu'ils ne dissimulent pas leur prétention, sous le prétexte qu'ils ne parlent que de leur état propre ; du reste, ils professent sans détour qu'il n'y a pas de vérité pour l'homme, et cherchent à inculquer leur doctrine aux autres, afin qu'on ne se donne pas la peine inutile de rechercher la vérité. Il restait encore aux sophistes, ainsi qu'aux sceptiques postérieurs à s'occuper, dans leur doctrine, du but de la vie pratique. Mais tout but de la vie disparaît éga-

(1) Τὸν ἥττονα λόγον κρείττονα ποιεῖν. Voy. *Aristoph. Nub.*, v. 886 s., où il représente aussi le changement de l'éducation et des mœurs qui résultait de la sophistique. *Plat. Phil.*, p. 58. Ἤκουον γὰρ ἔγωγε, ὦ Σώκρ., ἑκάστοτε Γοργίου πολλάκις, ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέροι πασῶν τεχνῶν· πάντα γὰρ ὑφ' αὑτῇ δοῦλα δι' ἑκόντων, ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο καὶ μακρῷ πασῶν ἀρίστη εἴη τῶν τεχνῶν.

lement pour des hommes qui ne croient plus à la possibilité de la vérité. Aussi faut-il voir l'éloge que Prodicus de Ceos (1) et Démocrite (2) faisaient de la mort. Nous voyons aussi, par la peinture qui nous est faite des autres sophistes (3), que le but de la vie, pour eux, n'était que d'être aussi heureux que possible, et de mettre la vie à profit comme l'instant d'une jouissance éphémère.

Dans cette peinture générale des efforts sophistiques, nous donnons à ce mot de sophistes une signification plus étendue que celle qu'il a reçue des anciens. La dénomination de sophistes ne signifiait pour eux qu'une certaine classe d'hommes, et l'art sophistique qu'une profession particulière, qui consistait à parcourir les villes grecques, et surtout à amasser de l'argent en instruisant des jeunes gens de familles opulentes (4). Sous le point de vue scientifique, nous pouvons ne pas faire attention à ces différens sens pratiques donnés au mot sophiste. Il doit nous être, en effet, très indifférent que quelqu'un ait fait de la science pour de l'argent ou pour une renommée passagère. Nous ne nous regarderons pas non plus comme obligé de nous en tenir à ceux qui ont été surnommés sophistes par les anciens, lorsque nous essaierons de faire connaître la période de transition, connue en général sous le nom de siècle de la sophistique. Démocrite et les atomistes de cette époque ne sont pas appelés sophistes par les anciens, parce qu'ils n'ont pris aucune part à ces accessoires de l'art sophistique; mais leur doctrine

(1) *Axiochus*, p. 366 s.

(2) *Stob. serm.*, CXX, 20.

(3) Particulièrement dans Xénophon et Platon.

(4) *Plat. Soph. init.*; résumé, p. 231; *Arist. de soph. el.*, I, 2. Dans le principe, le nom de sophiste n'avait rien de défavorable. Aux époques suivantes des rhéteurs, le nom de sophiste redevint honorable.

est aussi anti-philosophique au fond que celle des sophistes, puisque la seule vérité, qu'elle regarde peut-être encore comme possible, nous interdit toute recherche (1).

Nous avons un double motif de donner une place aux doctrines des sophistes dans l'histoire de la philosophie ; c'est d'abord de faire voir comment les anciennes écoles philosophiques se brisèrent à cause de leur esprit exclusif ; ensuite de faire remarquer quelques moyens auxiliaires que le développement postérieur de la philosophie a su tirer des travaux anti-philosophiques des sophistes. Ce dernier résultat est cependant peu de chose en comparaison du premier ; car l'utilité que la philosophie subséquente retira des efforts des sophistes est de deux sortes, l'une regarde le langage, le style, l'autre les pensées. Cette dernière, la seule proprement philosophique et la plus importante, résulte presque exclusivement d'un plus grand progrès dans les directions philosophiques précédentes, ainsi qu'on le fera voir plus tard.

---

(1) A. Wendt, sur Tennemann, *Histoire de la philosophie*, p. 340, fait honneur à Démocrite d'un perfectionnement du point de vue cosmique nécessaire dans le progrès de la philosophie, d'un point de vue essentiel dans la pensée philosophique, et, par cette raison, ne veut pas mettre sa philosophie au rang d'une sophistique dépravée. Mais Protagoras et Gorgias pourraient, par la même raison, échapper aussi, à certains égards, au reproche de sophistes. J'avoue cependant que l'atomistique présente plus d'apparence scientifique que le point de vue sceptique de ceux-ci ; mais il n'est pas moins juste de reconnaître que l'atomistique, lorsqu'elle s'est développée d'une manière un peu conséquente, a été accompagnée d'une profonde corruption dans la science, dans la morale et dans la religion. Qu'on se rappelle Épicure et le *Système de la nature*. Ce qu'il y a de véritablement philosophique, et qui fut le principe de cet égarement, s'exprime d'une tout autre manière peut-être, à la façon des pythagoriciens ou de Leibnitz.

Nous devrons donc faire voir, surtout, comment la sophistique se rattachait aux écoles philosophiques précédentes. Mais, auparavant, nous parlerons des sophistes d'une manière moins générale et plus circonstanciée.

Personne ne peut douter que les sophistes n'aient eu une influence considérable sur le perfectionnement de la langue attique; il est également évident que ce perfectionnement dans le langage a dû être très favorable à l'exposition philosophique. Nous ne parlerons ici que des effets de la sophistique les plus importans pour la philosophie. Il faut se rappeler à ce sujet que les sophistes s'appliquant à différens arts de l'apparence, et devant s'efforcer de faire paraître l'art dans leurs disputes, furent conduits à des distinctions pleines de finesse sur les élémens du langage. C'est ainsi qu'on raconte particulièrement de *Prodicus* qu'il cherchait sa force dans la distinction des mots à plusieurs sens, distinction dans laquelle il faisait preuve d'une sagacité infinie (1). C'est à de semblables distinctions, qui du reste sont très importantes dans le langage philosophique, que plusieurs sophismes roulant sur certains mots, comme *apprendre*, *comprendre*, *savoir*, dûrent rendre les esprits très attentifs (2). Il était en outre important, pour l'exposition philosophique, que les sophistes ne perfectionnassent pas seulement l'art du discours ordinaire, mais aussi le dialogue; aussi Protagoras et Gorgias se flattaient d'être aussi forts dans l'un que dans l'autre (3). Une chose bien plus importante encore, c'est que ces hommes furent conduits par la nature de leurs occu-

---

(1) Platon s'en moque plusieurs fois, à cause de cela; particulièrement dans le *Prot.*, p. 337; *Crat.*, p. 384; *Charm.*, p. 163; cf. *Heind. ad.*, II., II. Prodicus est, du reste, mentionné très honorablement par Platon dans l'*Euthyd.*, p. 277, 305.

(2) *Plat. Euthyd.*, p. 277.

(3) *Plat. Prot.*, p. 334; *Gorg.*, p. 449, *Arist. de soph. el.*, II, 9.

pations à différentes règles didactiques qui devinrent plus tard, pour les philosophes, le véritable principe des déterminations formelles de la logique. Mais par là même que ces règles avaient dû servir à des fins captieuses, l'esprit philosophique dut en recevoir une impulsion d'autant plus grande à rechercher les formes de la pensée et de l'expression, formes qui avaient été négligées par les philosophes précédens. Aussi voyons-nous déjà Socrate s'en occuper. L'histoire subséquente des règles logiques n'en a pas pu nier cette origine, puisque, dans presque toutes les écoles socratiques, l'invention et le perfectionnement des questions sophistiques et des raisonnemens occupa la pénétration des Grecs.

A ces avantages pour la partie méthodique de la science, il faut ajouter l'extension des connaissances expérimentales, comme un fruit que la philosophie dut aussi recueillir médiatement des sophistes. Quoique nous ne soyons en aucune manière obligé de regarder les sophistes comme des hommes d'un talent supérieur, malgré leur célébrité, quand nous pensons que leur renommée passagère semble avoir eu sa raison dans l'habileté à flatter les goûts de leur temps, nous trouvons qu'ils étaient cependant autre chose que des parleurs sans talens; qu'au contraire les plus distingués d'entre eux avaient de l'éducation et des connaissances variées; et comme ils se donnaient pour des politiques, ils devaient au moins posséder de grandes connaissances historiques, ils devaient surtout connaître les constitutions des États. A la vérité, Protagoras dédaignait l'enseignement des différentes connaissances spéciales, qui servent aux fins particulières de la vie, mais il se flattait de pouvoir donner des règles de l'art de savoir administrer une maison et un État par les actions et par la parole (1). Nous savons de plusieurs so-

(1) *Plat. Prot.*, p. 318. Protagoras écrivit sur la politique. *Diog. L.*, 37, 57; IX, 55.

phistes qu'ils avaient la prétention de connaître les poètes anciens et l'art de l'interprétation, connaissance qu'ils regardaient comme caractéristique d'un homme bien élevé (1). Gorgias s'occupait aussi de la physique (2), et *Hippias* d'Élée était non seulement versé dans une foule d'arts inférieurs, mais il enseignait aussi les sciences et les arts supérieurs, comme l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique; il inventa une mnémotechnie (3), afin qu'on ne doutât pas que sa science se rapportait surtout aux choses de l'expérience. En comptant Démocrite parmi les sophistes, c'est assez dire que le plus savant des Grecs, jusqu'au temps d'Aristote, prit part aux travaux sophistiques de son temps.

Si ce qu'il y a de plus important pour nous dans l'étude de la sophistique est de voir comment toutes les directions philosophiques précédentes y vinrent aboutir, et de rendre évidente leur exclusivité, nous ne pourrons pas, dans cette vue, accorder une égale attention à tous les sophistes. On peut dire même qu'un petit nombre d'entre eux seulement mérite, à cet égard, d'être signalé, et surtout les atomistes Protagoras et Gorgias. Nous considèrerons ici le rapport qui existe entre la doctrine de ces hommes et celle des écoles antérieures. On voit au premier coup d'œil que la doctrine de Gorgias se rattache très intimement à la philosophie éléatique. Celle de Protagoras peut de même être envisagée comme une simple dégénération de la physique dynamique de l'école ionienne. Les atomistes se rattachent étroitement à la physique mécanique: ce qui les rallie, d'une part, aux mécanistes ioniens; d'autre part, aux Éléates et à Empédocle. La doctrine des atomistes a aussi pour principe la

---

(1) *Plat. Prot.*, p. 338.
(2) *Plat. Meno.*, p. 76.
(3) *Plat. Prot.*, p. 318; *Hipp. min.*, p. 368.

tendance à regarder la forme des phénomènes de la nature comme la partie essentielle; et, sous ce rapport, cette doctrine a quelque ressemblance avec la physique pythagorique. Nous ne pouvons cependant nous en prévaloir pour regarder la doctrine atomistique comme une dégénération de la doctrine pythagorique; car, d'un côté, son affinité avec la physique mécanique est plus grande qu'avec la doctrine de Pythagore, et, d'un autre côté, elle ne ressemble à cette doctrine que sous un rapport. Il est étonnant néanmoins que nous ne trouvions pas pour la philosophie de Pythagore, comme pour toutes les autres philosophies antérieures, une forme déterminée dans la sophistique; et cependant il est impossible de douter que l'école pythagorique n'ait eu aussi ses dégénérescences déterminées. Nous les voyons en partie dans l'interprétation des doctrines pythagoriques, qui a passé plus tard pour doctrine exotérique, et qui consiste à dire que les choses ne sont que par ressemblance avec les nombres (1); nous les voyons encore dans le jeu des symboles numériques, qui n'est que la conséquence du principe précédent, et qui dissimule sa vanité par un air de profondeur; nous les voyons aussi, et dans l'opinion d'Ecphante de Syracuse, dont l'époque est incertaine, que les nombres sont corporels (2), sorte de doctrine atomistique, mais qui n'est pas pour cela nécessairement semblable à celle de Démocrite; et enfin dans l'air d'antiquité frappante et dans les autres caractères particuliers des pythagoriciens suivans, qui exposèrent à Athènes leur école à la raillerie des écrivains comiques. C'est là aussi une espèce de sophistique, non dans la science, mais dans la manière de vivre, et telle

---

(1) *Jambl. in Nicom.*, p. 11; *Syrian. in Arist. metaph.*, XII, fol. 71 b., fol. 85 b.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 308; *Orig. phil.*, c. 15; *Theodoret. de aff. cur.*, IV, p. 795, où, au lieu de *Dioph.*, il faut lire *Ecph.*

qu'elle convient à ceux qui cherchent l'apparence de la sagesse dans les manières. Nous voyons donc les différentes parties constitutives de l'école pythagorique, la théorie des nombres, celle qui fait dériver la qualité de la forme, et l'ascétique morale, se séparer et prendre différentes formes, tandis que les autres écoles, dont l'organisation était moins compliquée, disparurent sous une forme plus simple.

Si nous tenions plus à ramener l'histoire à une formule générale, qu'à instruire par l'ordre purement chronologique des évènemens, nous devrions observer dans la succession des doctrines sophistiques l'ordre que nous avons assigné aux écoles philosophiques antérieures dans leur succession. Les atomistes devraient donc venir après Protagoras. Mais il est difficile de douter, d'après les relations des anciens, que l'auteur de la doctrine atomistique, Leucippe, n'ait enseigné avant Protagoras; et si nous retrouvons dans l'atomiste Démocrite le caractère sophistique, nous devons cependant confesser qu'il ne se produit pas en lui avec la même conscience que dans Protagoras et dans Gorgias. D'une part, ce sont donc des raisons chronologiques; d'autre part, des progrès dans la réflexion sophistique sur la non-existence de la science, qui nous déterminent à exposer d'abord la doctrine des atomistes, et ensuite celle de Protagoras. Mais il ne peut y avoir de doute que la doctrine de Gorgias, à laquelle nous ajouterons encore quelque chose en parlant d'Euthydème, ne doive occuper la dernière place.

CHAPITRE II.

LES ATOMISTES.

Leucippe et Démocrite.

Leucippe passe unanimement pour l'auteur de l'atomistique grecque. Si l'on veut se faire une idée de l'incertitude des traditions sur la vie des anciens philosophes, on n'a qu'à comparer seulement les données qui existent sur la vie de Leucippe. On le dit de Milet, parce que la plupart des anciens physiciens étaient Milésiens; Abdéritain, parce que Démocrite, sectateur de sa doctrine, était d'Abdère; Éléate, parce qu'on le regarde comme un disciple des Éléates. Nous ne voyons en tout cela rien de certain, si ce n'est qu'on ne connaît pas son origine. Les données sur l'époque de sa vie ne sont pas plus positives. On détermine ordinairement le temps où il vécut, en supposant qu'il fut le maître de Démocrite (1), quoique cette tradition soit également douteuse. D'autres partent de la supposition qu'il fut le disciple de Parménide (2); mais on le dit encore disciple de Zénon, de Mélissus, et même de Protagoras. A ne considérer que la forme de l'exposition, on trouve sans doute vraisemblable l'union de la doctrine atomistique et de la doctrine éléatique (3); mais

(1) *Diog. L.*, IX, 34. Aristote ne l'appelle qu'un ἑταῖρος de Démocrite, ce qui ne se rapporte probablement qu'à l'uniformité de leurs doctrines.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 7 a.

(3) On pourrait conclure d'*Arist. de gen. et corr.*, I, 8, que cette forme se trouvait déjà dans Leucippe, si Leucippe n'était pas peut-être considéré dans ce passage uniquement comme représentant des atomistes.

il faut se garder d'en trop conclure. D'un autre côté, on devrait se sentir porté à attribuer à la doctrine atomistique une origine beaucoup plus ancienne, lorsqu'on trouve que Parménide et Anaxagore s'étaient déjà élevés contre un point essentiel de cette doctrine, savoir, la supposition du vide (1). Aussi l'obscurité qui règne sur la personne, et même sur la doctrine de Leucippe, fait présumer qu'il vivait à une époque où les savans communiquaient peu entre eux. Il est vrai qu'on cite des écrits de lui (2), mais ils sont justement suspects. Et ce doute est encore confirmé par la raison que, d'après ce que nous connaissons, aucun fragment authentique de ces écrits n'a été conservé. La doctrine de Leucippe est ordinairement mentionnée par Aristote et par d'autres écrivains avec celle de Démocrite; ou, si l'on nomme Leucippe seul, ce n'est cependant qu'en lui attribuant des doctrines qui sont incontestablement aussi celles de Démocrite, en sorte qu'il est simplement reconnu comme père de l'atomistique dans sa forme la plus ancienne. Comme nous ne pouvons rien lui attribuer de propre, nous sommes réduits à voir sa doctrine dans celle de Démocrite, dont nous allons parler.

Démocrite naquit à Abdère, colonie des Ioniens de

---

(1) Il est facile de voir, par la nature et la direction des argumens de ces deux philosophes, qu'ils ne s'adressent point aux pythagoriciens.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 160; *Diog. L.*, IX, p. 46. Sur l'ouvrage περὶ νοῦ, Voy. Tennemann, *Histoire de la philosophie*, I, p. 268; nouvelle édition, p. 332. C'est une tradition remarquable que celle qui, d'après les disciples de Théophraste, veut que le μέγας διάκοσμος appartienne à Leucippe, non à Démocrite. On pourrait peut-être en tirer des renseignemens plus précis sur la formation du monde suivant Leucippe. *Arist. de Xenoph. Zen. et Gor.*, 6, où il est dit : Ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.

Téos (1), dans la 80e olympiade suivant Apollodore, et suivant d'autres un peu plus tôt (2). Lui-même donna l'époque de sa naissance et celle de la composition de son ouvrage le plus célèbre, d'une manière qui tient vraiment du luxe sophistique : tant d'années, dit-il, après la mort d'Anaxagore et la ruine de Troie (3). Son père passe pour avoir été si riche qu'il put défrayer Xercès à Abdère à son retour en Asie (4). Mais Démocrite dépensa son patrimoine à faire de longs voyages (5). Il en parle lui-même avec quelque ostentation : « De tous les hommes de mon temps, je suis celui qui a parcouru le plus de pays, ayant pénétré dans les contrées les plus éloignées. J'ai vu la plupart des climats et des nations. J'ai entendu les hommes les plus sages, et personne ne m'a surpassé dans la démonstration de la composition des lignes, pas même les Egyptiens, soi-disant arpédonaptes, chez lesquels j'ai passé huit ans (6). » Démocrite chercha aussi à s'instruire d'une autre manière; car on lui attribue un désir excessif de savoir, ce qui n'est certainement pas rigoureusement vrai (7). On dit qu'il eut des relations avec un grand nombre d'hommes célèbres de

---

(1) *Herodot.*, I, 168.
(2) *Diog. L.*, IX, 41.
(3) *L.*, l.
(4) *Diog. L.*, IX, 34; Cf. *Herodot.*, VIII, 120.
(5) *Diog. L.*, IX, 35, 39.
(6) *Clem. Alex. strom.*, p. 304; *Euseb. præp. er.*, X, 4. Il y a dans le texte 80 ans; *Diod. de Sicile*, I, p. 98, parle de cinq ans. Sans doute que Π est pris pour πέντε. Les arpédonaptes sont des arpenteurs. Voy. le dictionnaire de Schneider. Au lieu d'arpédonaptes, Eusèbe met arsepédonaptes. J'avoue mon ignorance à cet égard. Il est aussi question dans Eusèbe et ailleurs de ses voyages à Babylone et en Perse. On dit enfin que des mages auraient été laissés par Xerxès au père de Démocrite pour instruire son fils.
(7) *Cic. de fin.*, V, 29; *qu. Tusc.*, V, 39.

son temps, et il est certain qu'il les connut du moins par leurs écrits et par leur renommée. Aussi parlait-il dans ses ouvrages de Parménide et de Zénon, d'Anaxagore et de Protagoras, et donnait-il les plus grands éloges à Pythagore (1); ce qui fait supposer qu'il eut Philolaüs ou un autre pythagoricien pour maître. Ce n'est pas une tradition certaine, non plus, que celle qui le fait disciple d'Anaxagore; et quoiqu'il soit unanimement regardé par les écrivains postérieurs comme le disciple de Leucippe, je ne connais cependant rien qui milite avec quelque vraisemblance en faveur de cette opinion, si ce n'est la similitude des doctrines, et le mot d'Aristote qui appelle l'un le compagnon (ἑταῖρος) de l'autre. Démocrite semble avoir acquis, par son amour ardent pour l'étude, une aussi grande masse de connaissances que quelque philosophe antérieur que ce soit; c'est ce que l'on peut conclure par le catalogue de ses œuvres (2), qui peut bien contenir, il est vrai, plusieurs ouvrages supposés (3), mais qui prouve, dans ce cas même, sa réputation de savant et d'érudit. Il n'est pas seulement question dans ce catalogue d'un grand nombre d'ouvrages sur la morale et la physique en général, mais encore de traités spéciaux sur des objets particuliers de la nature, sur les mathématiques, l'astronomie, la géographie, la musique et la poésie; sur la médecine, la grammaire, la peinture et même sur la stratégie: en sorte qu'on peut bien conjecturer que ces écrits embrassaient tout le cercle des connaissances d'alors, et que Démocrite était aussi savant pour son temps qu'Aristote le fut plus tard pour le sien. Mais on serait aussi porté à

(1) *Diog. L.*, IX, 34, 35, 38, 41, 42, 46.

(2) *Diog. L.*, IX, 46-49.

(3) D'après *Suid.*, s. v. Δημόκρ. Deux ouvrages seulement seraient authentiques, le μέγας διάκοσμος et περὶ φύσεως κόσμου. C'est là évidemment une exagération.

croire qu'il y avait dans cette multiplicité d'écrits de Démocrite quelque chose de sophistique; du moins sa polymathie ne tenait pas, comme les vastes recherches d'Aristote, à une doctrine philosophique; elle n'était pas non plus exempte d'une prétention vaine, et se présentait avec un luxe de paroles qui touche de près au caractère sophistique. Nous remarquons cette prétention lorsque nous l'entendons parler de lui-même, comme nous en avons déjà dit quelque chose; mais le meilleur témoignage à cet égard, c'est le commencement d'un de ses ouvrages, peut-être du grand ou du petit arrangement du monde (μέγας et μικρὸς διάκοσμος), où il s'exprimait ainsi : « Je traite ici de toutes les choses (1). » Cicéron parle de la pompe de son style, en le comparant à celui de Platon; il trouve dans l'un et l'autre quelque chose de la forme poétique; il loue ailleurs l'élégance de ses expressions (2); mais l'orateur ne fait pas attention combien ce langage pompeux qui feint l'enthousiasme, ne donnant qu'un faux air d'élévation et de rapidité au discours, devait contraster désagréablement avec la pauvreté de l'idée qui servait de base au jugement de Démocrite sur la vie et le monde.

On ne doit rien chercher de plus profond dans la physique de Démocrite et des plus anciens atomistes que ce qui est propre à tous les physiciens mécanistes, qui voulaient tout ramener à des idées mathématiques. Nous savons de Démocrite qu'il s'occupait beaucoup de mathématiques, et qu'il attachait la plus grande importance à ses connaissances en ce genre; c'est ainsi que se forma en lui,

---

(1) *Cic. acad.*, II, 23. *Qui ita sit ausus ordiri : « Hæc loquor de universis, » nihil excepit, de quo non profiteatur. Sext. Emp.*, VII, 265. Il est vrai que Cicéron appelle ceci *magnitudo animi*; c'est le *magnitudo animi* des orgueilleux; ou, ce qui est la même chose, des vaniteux (*Eiteln.*).

(2) *Orat.*, 20; *De orat.*, I, 11.

comme chez les autres physiciens des derniers temps, l'idée de l'atomisme, où son goût pour la contemplation mathématique de la nature domine. Pour lui, le seul vrai, l'existant, comme il l'appelle avec les Éléates, est l'étendu dans l'espace, qui est d'une figure immuable : sa raison c'est que rien ne vient de rien. Mais il y a aussi une multiplicité, un nombre primitif de choses; et comme ce nombre est dans l'espace, il doit aussi y avoir dans l'espace quelque chose qui divise, mais qui ne peut pas être un espace plein, parce qu'autrement il n'y aurait qu'un continu qui remplirait l'espace. Ce quelque chose qui divise est donc le vide, le non-être (1). Il donne encore d'autres raisons de la réalité du vide, les unes empruntées de l'opinion des Éléates, que, s'il n'y avait pas de vide, le mouvement ne serait pas possible; les autres tirées de l'expérience, d'après laquelle nous croyons apercevoir, dans un espace égal, tantôt plus, tantôt moins de corps (2). Le point de vue mathématique prédomine donc ici, en ce sens que le

---

(1) *Arist. de gen. et corr.*, I, 8. Τὸ γὰρ κυρίως ὄν, παμπληθὲς ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος. *Met.*, I, 4. Λεύκ. δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκρ. στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φᾶσι, λέγοντες δὲ τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν. Διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φᾶσιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος· αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. Καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, — — τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φᾶσι. Ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φᾶσι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. Διαφέρει τὸ μὲν *A* τοῦ *N* σχήματι, τὸ δὲ *AN* τοῦ *NA* τάξει, τὸ δὲ *Z* τοῦ *N* θέσει. *Met.*, III, 5; VII, 2; *Phys.*, IV, 6; *Plut. adv. Colot.*, 8, où la doctrine de Démocrite est résumée, et où il est dit aussi que Démocrite appelait les atomes ἰδέαι.

(2) *Arist. phys.*, IV, 6.

principe de l'impossibilité qu'une chose se forme de deux, ou deux d'une seule (1), est établi ; en ce sens encore que les corps, c'est-à-dire tout ce qui est véritablement, ne se distinguent les uns des autres que par leur forme mathématique, et qu'ils n'ont d'autres propriétés que la figure (2) ; que tout en conséquence se résout en un point de vue purement mathématique des choses. Ce qui est aussi très clairement énoncé dans le résultat de cette doctrine : que tout ce qui est ne diffère que quant à la figure, quant aux rapports, de la composition et de la place des élémens entre eux (3).

Quoique d'autres principes servent également de base à la doctrine de Démocrite, et dans lesquels on n'aperçoit pas beaucoup de mathématiques, personne ne peut cependant se méprendre sur le caractère de cette doctrine. Au nombre de ces principes est la raison qu'il donne de la divisibilité non infinie de l'espace ; ce qui est sans doute peu géométrique, mais qui est nécessaire pour fonder son point de vue arithmétique. Cette doctrine pouvait déjà trouver sa raison dans le principe, que l'un ne peut pas devenir deux ; mais on pense que les atomistes admettaient aussi que si tout était divisible, il n'y aurait pas d'unité, par conséquent pas de multiplicité, par conséquent que tout serait vide (4) ; principe qui rappelle aussi la doctrine éléatique. Les choses unes sont donc des choses

---

(1) *Arist. met.*, VII, 13. Ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν ἐκ δύο ἕν, ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι. *De cœlo*, III, 4. Aristote ajoute : Τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἀριθμῶν.

(2) *Arist. de cœlo*, l., l. ; *Galen. de element. sec. Hipp.*, I, 2, p. 2, *ed. Chart.* ; *Plut.*, l. l.

(3) *Arist. met.*, I, 4. V. plus haut.

(4) *Arist. de gen. et corr.*, I, 8. Εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἕν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον. Aristote rapporte aussi aux atomistes ce qu'on dit des Éléates : Εἶναι γὰρ ἄττα στερεά, ἀδιαίρετα δέ, εἰ μὴ πάντῃ πόροι συνεχεῖς εἰσί.

indivisibles et sont appelées atomes. Il n'y a rien de mathématique non plus à se servir de l'ancien principe, que le semblable seul peut produire le semblable, pour démontrer par là que toutes les choses sont égales, et par conséquent que ce qui est homogène dans toutes choses, le plein de l'espace, est la véritable essence des choses (1). Tel est aussi le sens de ce principe de Démocrite : qu'il faut admettre quelque chose de primitif, d'éternel, car le temps et l'infini ne sont point nés, en sorte que, demander la raison de leur existence, serait chercher le commencement de l'infini (2). On ne peut voir ici qu'un moyen sophistique d'éluder la question du premier principe de tous les phénomènes.

Il résulte, au contraire, des idées mathématiques, appliquées à la question, que les atomes sont supposés infinis, par la raison que les figures des corps sont d'une infinité de sortes. Les atomistes donnent la véritable raison de cette supposition quand ils disent, que ceux-là seuls savent ramener toutes choses à sa raison, qui admettent des élémens infinis, parce que les phénomènes à expliquer sont infinis (3). Mais la raison qui faisait supposer les corps indivisibles comme infiniment petits était fondée sur ce que l'on ne pouvait faire voir l'indivisibilité des corps dans l'expérience; ce qui faisait regarder les premiers élémens des corps composés comme quelque chose de non percevable (4). Démocrite ne reconnaissait qu'une propriété

---

(1) *Arist. de gen. et corr.*, I, 7.

(2) *Arist. phys.*, VIII, 1; *De gen. anim.*, II, 6.

(3) *Arist. de gen. et corr.*, I, 8; *De cœlo*, III, 4. Ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φᾶσιν εἶναι. *Simpl. phys.*, fol. 7 a. Διὸ καί φᾶσι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον. Cf. *Arist. de gen. et corr.*, I, 2.

(4) *Arist. de gen. et corr.*, I, 8. Ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων· — Ἔτι δὲ ἄτοπον καὶ τὰ μικρὰ μὲν ἀδιαίρετα εἶναι, μεγάλα δὲ μή.

physique aux atomes, la pesanteur, puisqu'il enseignait que chaque corps indivisible est absolument pesant (1); se fondant sans doute sur ce que tout atome remplit absolument l'espace, et qu'il considérait la pesanteur comme une propriété naturelle de ce qui remplit l'espace. On peut encore reconnaître ici l'intérêt mathématique qui cherche à établir la possibilité de l'application des mathématiques à la supputation de la pesanteur.

Tout vrai primitif consiste donc dans les atomes élémentaires, et tout ce qui arrive dans le monde n'est qu'un changement de rapport entre les atomes (2). Le rapport respectif des atomes change par leur mouvement. La naissance ainsi que la mort de toutes les choses composées tient à l'union ou à la séparation des atomes, et le changement des choses n'est que le résultat d'un changement de la position relative de ces mêmes atomes (3). Démocrite supprima donc le pâtir et l'agir des atomes entre eux, et n'admit que le pâtir et l'agir réciproque des corps composés (4). Mais la tradition ne dit pas très clairement quelle était

---

L'évêque Denis d'Alexandrie dit, à la vérité, dans Eusèbe, *Præp. ev.*, XIV, 23, que Démocrite admettait aussi de très gros atomes; mais ceci semble tenir à une confusion des idoles avec les atomes.

(1) *Arist.*, l. l. Καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημ. Ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων. D'autres expliquent ceci en disant que le poids est proportionné au volume, c'est-à-dire que chaque atome est d'autant plus pesant qu'il est plus gros; deux choses qui reviennent essentiellement à une seule. L'autorité d'Aristote est pour moi préférable à toutes les traditions, telles que celles de *Plut. de plac. ph.*, I, 3; *ap. Eus. pr. ev.* XIV, 14; *Stob. ecl.*, I, p. 348.

(2) En ce sens Démocrite pouvait dire : Ἦν ἡμῖν πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ. *Arist. met.*, XII, 2.

(3) *Arist. de gen. et corr.*, I, 2.

(4) *Arist. de gen. et corr.*, I, 8; *De cœlo*, III, 7.

pour lui l'origine du mouvement en général. Aristote dit qu'il considérait le mouvement comme quelque chose d'éternel (1), et qu'en conséquence il n'en recherchait pas le principe en général, disant qu'il faut le chercher en particulier dans chacune des choses où il se manifeste. On pourrait ajouter qu'il nous est dit que Démocrite admettait le hasard comme principe dans la formation du monde, mais sans le faire intervenir dans les phénomènes particuliers (2). Il passe aussi pour avoir enseigné le contraire, c'est-à-dire pour avoir dit que les atomes sont immobiles de leur nature, qu'ils forment une masse inerte, et qu'ils se mirent en mouvement, pour la première fois, par le choc (3), lorsqu'ils furent rencontrés par d'autres atomes qui se dirigeaient sur eux, et auxquels ils furent obligés de faire place. Ces différentes données pourraient être conciliées en admettant que Démocrite n'a rien développé de sa doctrine sur le premier principe du mouvement, mais qu'il concevait le mouvement en général comme éternel, et chaque mouvement en particulier comme résultant d'un mouvement extérieur dont il dérive mécaniquement. Ce système fait disparaître toute vie interne ; il n'est pas au pouvoir des choses de changer leurs rapports extérieurs. Cette hypothèse a été faite pour la commodité du calcul de toutes les causes motrices. Les atomistes dérivaient donc aussi le mouvement de la nécessité (4), puis-

(1) *De coelo*, III, 2 ; *Met.*, I, 4. Περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι καὶ οὗτοι (sc. Λεύκ. καὶ Δημ.) παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 74 a.

(3) *Ib.*, fol. 9 b. Τοιγαροῦν καὶ Δημ. φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα πληγῇ κινεῖσθαί φησιν. *Stob. ecl.*, I, p. 348. Κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

(4) Suivant Leucippe, le λόγος et l'ἀνάγκη dominent tout. *Stob. ecl.*, I, p. 160. Ce qui n'est point contredit par l'ἀλόγῳ φύσει qui doit caractériser le κόσμος. *Ib.*, p. 442. L'ensemble de la

qu'ils la concevaient comme l'absence de la raison du mouvement, qui se perd en rétrogradant sans cesse dans l'infini. C'est parce que cette nécessité ne diffère en rien du hasard, qu'on a été vraisemblablement conduit à affirmer que Démocrite attribuait tout au hasard (1).

Nous devons donc penser que Démocrite ne voulait, par sa doctrine du mouvement, qu'expliquer les phénomènes particuliers du monde déjà tout formé. Mais, dans cette sphère de recherches, il put néanmoins, en se conformant à la nature des choses, ne pas dériver du choc seul le mouvement des atomes. Car il doit y avoir une force d'attraction opposée à la force de distraction ou de répulsion. C'est l'idée de cette seconde espèce de force qui semble avoir servi de base à ce qu'il enseignait d'un mouvement d'oscillation, et d'un mouvement circulaire des atomes (2); puisqu'il faisait vraisemblablement unir les atomes en corps, de manière à composer un tout, par le mouvement circulaire. Ce qui s'accorde aussi avec sa doctrine, que le semblable s'associe au semblable; ce dont il donnait une sorte de preuve par induction (3).

---

doctrine est très bien présenté dans *Arist. de coelo*, III, 2. Διὸ καὶ Λευκίππῳ καὶ Δημ. τοῖς λέγουσιν, ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον, τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις· εἰ γὰρ ἄλλο ὑπ' ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἑκάστου, παρ' ἣν ἡ βιαιός ἐστι· καὶ δεῖ τὴν πρώτην κινοῦσαν μὴ βίᾳ κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· εἰς ἄπειρον γὰρ εἶσιν, εἰ μή τι ἔσται κατὰ φύσιν κινοῦν πρῶτον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινήσει.

(1) *Cic. de nat. D.*, I, 24, 25. Voy. plus haut, et les fragmens de Démocrite dans *Stob. ecl.*, II, p. 344, 410.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 394. Δημ. ἓν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπεφαίνετο. *Diog. L.*, IX, 31, 44. Φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ δινουμένας. 45. Τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων. *Sext. Emp. adv. Math.*, IX, 113.

(3) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 117, 118; *Plut. de pl. ph.*, IV, 19; Cf. *Diog. L.*, IX, 31.

Les corps se composent donc par la réunion des atomes, et peuvent de nouveau se résoudre en leurs élémens. Ces corps peuvent être réunis et former un plus grand système de plusieurs corps. Ce sont de semblables systèmes que Démocrite appelait mondes. Mais comme dans l'universalité des choses il n'y a aucune unité interne, et que tout est ramené à la possibilité de n'être conçu que mathématiquement, Démocrite pense naturellement, en raisonnant comme il l'avait fait pour déduire de la possibilité d'une infinité de figures la nécessité d'un nombre infini d'atomes, qu'il peut et même qu'il doit y avoir une infinité de mondes (1). Il poussa encore plus loin cette idée et la détermina d'une manière naturellement tout arbitraire; en sorte qu'il conçoit, par exemple, des mondes tout semblables les uns aux autres, et d'autres tout différens; quelques uns sans soleil, d'autres avec plusieurs soleils; quelques uns qui croissent, d'autres qui sont à leur apogée de grandeur, d'autres encore qui diminuent ou qui périssent par suite de leur rencontre avec d'autres mondes (2). Seulement, il semble avoir regardé comme une chose essentielle à chaque monde d'être enveloppé d'une sorte d'écorce ou de peau (3), de manière à être ainsi retenu en une unité, tout extérieure et mécanique sans doute. La véritable unité ne convient qu'aux atomes; Démocrite enseignait donc qu'il est possible qu'un atome forme un monde (4).

Or, puisque divers aggrégats corporels se forment dans les mondes infinis, ils reçoivent aussi des formes composées

---

(1) *Cic. acad.*, II, 17.

(2) *Cic.*, l. l.; *Orig. phil.*, 13.

(3) *Plut. de plac. phil.*, II, 7; *Stob. ecl.*, I, p. 490; Cf. *Diog. L.*, IX, 32, touchant Leucippe : il faut comparer ici la doctrine d'Épicure.

(4) *Stob. ecl.*, I, p. 348. Δυνατὸν δ' εἶναι κοσμιαῖον ὑπάρχειν ἄτομον.

différentes; les atomes ronds, angulaires, crochus, se mêlent, s'entrelacent (1), et forment les différentes surfaces. Ces surfaces, en affectant nos sens, opèrent la représentation de ce que nous appelons la qualité sensible des choses, qui n'est en réalité qu'une composition de figures (2). D'après cette manière de voir, Démocrite pouvait donc bien attaquer Protagoras, qui ne regardait les qualités des choses comme existantes et vraies que pour ceux-là seuls qui les perçoivent (3); car, pour Démocrite, elles ne sont ni quelque chose de vrai, ni quelque chose de relatif à celui-là seul qui les perçoit, mais quelque chose qui correspond aux figures des surfaces.

Dans toutes ces manières de voir, il n'est donc question de rien de vraiment interne, mais seulement de rapports externes. La distinction entre le corps et l'âme, qui, à l'époque de Démocrite, avait déjà été présentée avec assez de pénétration et de justesse, ne pouvait cependant passer inaperçue dans la vaste doctrine de ce philosophe. Néanmoins, comme les atomistes ne reconnaissaient que des unités corporelles et les composés qu'elles formaient, ils ne dûrent considérer l'âme, qui est présente à notre corps, que comme une autre espèce de corps dans le corps visible (4). Tel est le premier matérialisme réfléchi ou scien-

---

(1) *Cic. de Nat. D.*, I, 24; *Acad.*, II, 38; συμπλοκὴ passe pour être l'expression propre de Démocrite. *Simpl. de cœlo*, fol. 150 a.; Cf. *Arist. de cœlo*, III, 4.

(2) *Galen. de elem. sec. Hipp.*, I, 2, p. 2. Νόμῳ γὰρ χροιή, νόμῳ πικρόν, νόμῳ γλυκύ, ἐτεῇ δ' ἄτομον καὶ κενόν, ὁ Δημ. φησιν, ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γενέσθαι νομίζων ἁπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δὲ οὐδὲν εἶναι λευκόν κ. τ. λ.; cf. *Arist. de sensu*, 4.

(3) *Plut. adv. Colot.*, 4; *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 389.

(4) *Arist. de animá*, I, 5. Ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, εἰ σῶμά τι ἡ ψυχή.

tifique. Les atomistes regardaient l'âme comme un corps composé d'une matière plus déliée, pareil à ces atomes lumineux et pulvérulens qu'on aperçoit quelquefois dans l'air, et qui habitait dans le corps grossier des êtres animés, le mettait en mouvement et le traînait, pour ainsi dire, avec lui (1). Démocrite supposait, en conséquence de la mobilité et de la force motrice de l'âme, qu'elle est composée d'atomes sphériques, comme le feu ; ce qui fait que l'âme vivante développe de la chaleur dans les corps animés (2). Cette âme mobile habite, suivant Démocrite, dans chaque corps, comme un petit corps renfermé dans un grand vaisseau. Il voyait le péril constant où est l'âme de sortir de son vaisseau, comme par un canal conduisant hors du corps qui lui sert d'enveloppe, ainsi qu'il arrive, à la mort. Si, pendant la vie, l'âme ne s'échappe pas, c'est parce que l'air de la respiration obstrue le canal et s'oppose à la sortie de l'âme (3). Du reste, Démocrite accordait une âme, non seulement aux hommes, aux animaux et aux plantes, mais encore à toutes les cho-

---

(1) *Arist. de animâ*, I, 2, 3. Ὁμοίως δὲ καὶ Δημ. λέγει· κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. *Ib.*, c. 5. Σῶμά τι λεπτομερές.

(2) *Ib.*, I, 2. Ὅθεν Δημ. μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων, τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχήν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν τοῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν πάνσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως. Ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. Τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν. *De cœlo*, III, 4. Ce qu'on a voulu conclure de *Sextus Emp. adv. Math.*, VII, 116, au sujet de la composition de l'âme, suivant Démocrite, est erroné.

(3) *Arist. de respir.*, 4. Δημ. δ', ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι, λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχὴν κ. τ. λ.

ses composées (1), par la raison que la chaleur est dans toutes choses. Son dessein en cela était peut-être de faire passer pour quelque chose de fort commun l'activité vivifiante de l'âme, car il est difficile de le disculper d'une certaine prévention contre les phénomènes intellectuels les plus élevés (2); aussi, dit-il, conformément à cette doctrine, que l'esprit grandit et vieillit avec le corps (3).

Si l'on fait attention aux opinions de Démocrite jusqu'ici développées, on ne pourra s'empêcher de blâmer sa direction décidément exclusive dans la science. Cependant, comme cette tendance particulière procède d'un intérêt scientifique pour les mathématiques, on pourrait croire qu'elle a encore quelque valeur intrinsèque, et qu'entraîné par son inclination il n'a pas vu la portée de son opinion et tout ce qui est incompatible avec elle. Mais si l'on fait attention qu'il ne s'est pas dissimulé qu'avec sa doctrine c'en est fait de toute véritable science, l'on se convaincra qu'il était guidé par un esprit sophistique. Pour achever de le faire voir, je m'attacherai moins à ce qu'il n'admettait aucune unité d'un objet scientifique, à ce qu'il ne reconnaissait ni monde, ni Dieu (4), qu'à sa doctrine sur la connaissance humaine,

---

(1) *Arist. de plant.*, I, 1; *Plut. qu. nat.*, 1, *init.*; *Plut. de pl. ph.*, IV, 4. Ὁ δὲ Δημ. πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων, διότι ἀεὶ διαφανῶς τινὸς θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει, τοῦ πλείονος διαπνεομένου.

(2) *Plut. de solert. anim.*, 20; *De tuenda san.*, 22.

(3) *Stob. serm.*, CXVI, 25.

(4) Personne ne croira, sur des documens bien postérieurs à son époque, par exemple, *Plut. de pl. phil.*, I, 7, qu'il ait admis un dieu comme âme du monde, puisque ces documens sont contredits par d'autres, et que Démocrite n'admet pas même un monde. Voy. sur sa doctrine théologique, *Sext. adv. Math.*, IX, 19, 24, 42.; *Cic. de Nat. D.*, I, 12, 43. On ne voit pas la moindre trace de croyance en Dieu dans Démocrite, à le considérer soit comme

qui semble n'avoir été établie que pour démontrer qu'il ne ne peut y avoir aucune science (1).

Démocrite admettait deux sortes de connaissances, l'une pure et légitime, l'autre obscure. La première est la connaissance qu'a l'entendement de la vérité, l'autre est la connaissance sensible des qualités des choses (2). Quant à la manière dont s'opère la connaissance sensible, il établissait les points suivans : l'âme, qui est une avec la faculté de connaître (νοῦς) (3), est mue du dehors, et ses mouvemens forment des perceptions. Il ramène donc toute connaissance sensible au contact (4): la vue et l'ouïe sont pour lui le résultat de l'impression d'un corps étranger sur l'âme (5); et il suppose en général que, lorsqu'une chose est perçue sensiblement par nous, certaines émanations remplies de sensation et d'énergie vitale, qu'il appelle des images (εἴδωλα), se détachent de ce qui est senti,

---

savant, soit comme homme. Néanmoins il pouvait bien croire aux dieux; mais ce fait devient peu vraisemblable quand on pense qu'il voulut expliquer la foi religieuse, car une opinion qui est vraie n'a pas besoin d'être expliquée. Du reste, tout ceci ne dépend point ou ne dépend que peu de son système philosophique, et nous devons par conséquent nous abstenir de juger.

(1) *Arist. met.*, III, 5. Διὸ Δημ. γέ φησι, ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. *Diog. L.*, IX, 72. Καὶ πάλιν· ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια. Cf. *Stob. ecl.*, II, p. 12.

(2) *Sext. Emp.*, VII, 139. Λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις, ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμμένη γε ταύτης. Une troisième sorte de connaissance est celle du désir et de l'aversion; mais celle-ci n'a aucune valeur théorétique.

(3) *Arist. de anima*, I, 8. Peut-être a-t-il cependant fait une différence entre ces deux choses, mais que nous ne pouvons plus saisir. *Plut. de pl. ph.*, IV, 4.

(4) *Arist. de sensu*, 4. Πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσι.

(5) *Ib.*, 2; *Plut. de pl. ph.*, IV, 19.

et, pénétrant par les pores des organes des sens, se répandent dans l'âme (1). Ces écoulemens, émanations ou effluves sont certaines figures semblables au corps dont elles tirent leur origine, et qui s'impriment dans l'âme (2). Mais il n'y a cependant que la surface extérieure de la composition de ces corps qu'on puisse connaître par ces émanations, encore cette connaissance n'a-t-elle pas lieu au moyen d'images parfaitement semblables à leur objet, mais elle est obscure et imparfaite comme les images elles-mêmes; car ces images ne font pas connaître le vrai, qui ne consiste que dans l'atome et le vide. La surface des corps paraît aussi tout autre aux sens qu'elle n'est réellement, puisqu'elle ne peut jamais être en soi qu'une certaine forme, tandis qu'au contraire elle paraît aux sens comme une certaine qualité sensible (3). C'est pourquoi Démocrite enseigne, par exemple, que ce qui nous semble blanc, n'est qu'une surface polie; ce qui nous semble noir, une surface raboteuse (4). Pour donner une base plus solide a sa doctrine, indépendamment de son point de vue général, il semble aussi avoir fait usage du principe, que toute connaissance sensible est dépendante du concours de la

---

(1) *Plut. de pl. ph.*, IV, 8. Λεύκ., Δημ. τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι, εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου. *Arist. de div. per somn.*, 2. Ἀποῤῥοὴ et εἴδωλον sont une même chose. *Plut. symp.*, V, 7. Οὔτε αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν, οὔτε ὁρμῆς. *Ib.*, VIII, 10.

(2) *Plut. symp.*, VIII, 10, 2. Ἐγκατοβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα, — ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας.

(3) *Galen.*, l. l.; *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 135 s. Ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα.

(4) *Arist. de sensu*, 4. Ὥσπερ Δημ.· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι, τὸ δὲ λεῖον· εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀνάγει τοὺς χυμούς.

double activité de ce qui est senti et de ce qui sent; qu'elle n'est par conséquent qu'une représentation mobile (1), bien qu'on n'aperçoive pas comment on peut concilier cette opinion avec son dogme suppressif de toute passion et de toute action dans la vérité.

On nous dit cependant que Démocrite ne voulait pas ravir toute foi à la connaissance sensible (2); que, loin de là, il considérait les phénomènes comme des moyens de connaître l'invisible (3). Nous reconnaissons en cela le caractère de la physique mathématique qui admet les phénomènes pour y appliquer la mesure mathématique; et qui, si elle est exclusive, ne reconnaît en eux que cette mesure même. C'est ainsi que Démocrite concluait de la perception de la couleur noire à la surface raboteuse de l'objet.

C'est précisément en cela qu'il fait consister ce qu'il appelait la connaissance pure ou légitime, c'est-à-dire la recherche des principes non-sensibles, source des phénomènes, par conséquent la recherche des atomes et du vide, dont se composent les corps. Il dit donc que là où la connaissance sensible ne peut plus avoir lieu, là où il est nécessaire de remonter à quelque chose de plus subtil, là, suivant lui, commence la connaissance légitime (4). On remarque bien ici que ce qui peut être

---

(1) *Arist. met.*, III, *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 136; VIII, 184.

(2) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 136; cf. *Arist. de gen. et cor.*, I, 8.

(3) *Sext. Emp.*, VII, 140, dans un passage déjà mentionné plus haut, s'exprime ainsi : Διότιμος δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν· περὶ παντὸς γάρ, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι, περὶ ὅτου ἔστιν ἡ ζήτησις· αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη.

(4) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 139. Εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην, ἐπιφέρει λέγων· ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύναται μήτε ὁρῆν

connu par l'entendement est le seul vrai, pour Démocrite (1), car les atomes et le vide ne sont pas connaissables par les sens; mais, d'une part, il est très surprenant que, dans tout son système, il n'y ait pas un seul endroit où l'on puisse trouver naturellement l'explication de la connaissance de l'entendement (2); d'un autre côté, on doit remarquer aussi comment la vérité des atomes n'est en quelque sorte établie que pour nous faire observer que nous ne pouvons rien trouver de vrai, ou du moins très peu de chose; car nous savons bien, d'après Démocrite, que les atomes sont, mais nous ne savons pas ce qu'ils sont, puisque leur essence ne dépend que de leur figure et de leur grandeur, et que Démocrite ne peut rien donner de plus positif sur cette dernière qualité et qu'il ne dit que très peu de chose et rien que d'arbitrairement hypothétique sur la première, savoir, que les espèces en sont innombrables, et qu'il y en a de ronds, tels que ceux dont l'âme doit être composée. La doctrine de Démocrite sur la connaissance devait donc aboutir à dire qu'il faut avouer que l'homme est privé de la véritable connaissance (3).

ἐπ' ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον. — — La fin du fragment manque.

(1) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 213; *Adv. Math.*, VIII, 6.

(2) On pourrait croire en retrouver quelques traces dans *Theodoret. græc. aff. cur.*, IV, *init.*; mais si l'on remonte à *Clem. Alex. strom.*, IV, p. 534, qui est sa source, alors disparaît le rêve. Combien de fois donc arrive-t-il de ne pas pouvoir découvrir ainsi la source des renseignemens erronés?

(3) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 137. Γιγνώσκειν τε χρή, φησίν, ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται. Καὶ πάλιν· δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός· ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις. D'autres passages ont déjà été cités plus haut. Je ferai remarquer, en passant, que Démocrite dit aussi avoir atta-

En considérant toute cette doctrine de Démocrite, on ne saurait méconnaître la tendance antiphilosophique de ses efforts. Car il ne fait pas seulement disparaître l'unité du monde, mais encore l'unité de l'âme et de la conscience ; en sorte qu'on ne peut naturellement pas attendre de lui l'unité de la science : tout pour lui se résout en une multitude innombrable d'atomes et dans l'immensité du vide. Ce qui pouvait encore être pour lui un objet de recherche, c'est la nature des figures dont se composent les choses, par conséquent la recherche d'un seul côté du phénomène; en sorte qu'il niait absolument toute connaissance supérieure au phénomène (1).

Si donc l'on fait attention que, suivant cette manière de voir, la connaissance mathématique se résout presque entièrement dans l'apparence, que sa doctrine n'est cependant pas une œuvre fantastique, mais qu'elle perce à travers toutes ses pensées et tous ses sentimens, comme fruit d'une mûre réflexion, alors on sentira qu'on n'en peut chercher la raison que dans sa manière générale d'envisager la vie. Or on trouve cet aspect, sous lequel la vie se présentait à lui, exprimé dans ce qu'il inventa subtilement sur les prescrits moraux (2). Beaucoup de fragmens, pris de ses écrits sur la morale, nous fournissent des éclaircissemens là-dessus. Si l'on considère isolément les préceptes qu'il nous donne, alors comme il arrive

---

qué la preuve en général. *Sext. Emp. adv. Math.*, VIII, 327 a. Wendt, sur Tennemann, *Histoire de la philosophie*, I, p. 358, prétend que les passages cités ne se rapportent qu'à la connaissance qui nous vient par les sens ; mais, d'un côté, ils sont d'une valeur tout-à-fait générale, et, d'un autre côté, ils ont leur fondement dans le système de Démocrite.

(1) *Arist. de gen. et corr.*, I, 2, dit donc avec raison : Ἐπεὶ δ' ᾤοντο τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν. *De an.*, I, 2. Τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον.

(2) Cf. *Arist. met.*, XIII, 4.

ordinairement lorsque des règles sont présentées d'une manière décousue, nous y trouvons beaucoup de vrai, mais aussi beaucoup de vague, d'incomplet et d'exclusif. Il fait l'éloge du contentement, de la sagesse certaine, de la joie dans la possession de l'impérissable, du beau et de la science. Il recommande de prendre plus de soin de l'âme que du corps; de rester fidèle à la loi, et non seulement de ne pas commettre d'injustices, mais de ne pas même en avoir la volonté. Il recommande surtout le respect de soi-même (1). Il blâme la colère, l'envie, la célébrité et la fortune sans esprit, l'amour de la nouveauté et des richesses, qui ne sont pas une partie de nous-mêmes, et que nous ne devons pas désirer conserver par l'injustice et la crainte de la mort. Mais aussi il blâme le mariage, le désir d'avoir des enfans à soi, et l'amour de la patrie, qui empêche de reconnaître que le monde entier est notre patrie (2). Mais ce qui nous importe n'est pas de savoir ce qu'il loue ou ce qu'il blâme, mais pourquoi il fait l'un et l'autre (3). Or, nous trouvons qu'il blâme l'intempérance et les jouissances corporelles, parce qu'elles ne donnent qu'une satisfaction passagère, bientôt suivie de la satiété, du dégoût et de la douleur; l'injustice, parce qu'elle engendre la crainte et un souvenir pénible (4); la science et le perfectionnement sont préférables aux forces du corps, parce qu'elles produisent

---

(1) *Stob. serm.*, I, 31; III, 34, 57; V, 23, 24, 38; VII, 26, 80; IX, 31; XXX, 7; XLVI, 46; *Plut. de prof. in virt.*, 10.

(2) *Stob. serm.*, IV, 77, 78, 82; X, 37; XVII, 29; XX, 56; XXXVIII, 47; XL, 7; LXXVI, 13, 15, 16; *Clem. Alex. strom.*, II, p. 421.

(3) A. Wendt, sur Tennemann, *Histoire de la philosophie*, p. 363 s., ne semble pas avoir vu la chose d'assez près, puisqu'il est porté à entendre les règles de conduite de Démocrite non n e part.

(4) Voy., outre les passages cités, *Stob. ecl.*, II, p. 408.

plus de satisfaction que celles-ci; il ne veut que le calme de l'âme, parce que les commotions morales sont pénibles, et s'il va jusqu'à rejeter le mariage et la procréation des enfans, et ne trouve rien de moral dans les liens les plus forts de la moralité, c'est parce que le commerce de l'homme et de la femme donne une secousse violente à l'âme, et que l'éducation des enfans est une source de peines; si enfin il ôte tout son prix moral à ce que les anciens connaissaient de plus puissant, l'amour de la patrie, c'est parce que le sage, dans l'intérêt de son repos, ne doit pas prendre une grande part aux mouvemens politiques. Il est facile de voir que toute sa morale ne porte que sur un égoïsme étroit et sur l'amour des jouissances. Il était assez sage pour apercevoir que la véritable jouissance (τέρψις est son mot ordinaire) ne consiste pas dans les jouissances corporelles, mais dans celles de l'âme (1). Il ne cherchait cependant la mesure du bien et du mal que dans ce qui réjouit et attriste l'âme (2). Mais comme il s'aperçut aussi que les plaisirs de l'âme peuvent eux-mêmes altérer la félicité, il fit consister le terme de la sagesse dans la modération; ce qu'il exprimait par l'idée de l'égalité d'âme ou de l'indifférence (3). Deux choses

(1) *Stob. ecl.* II, p. 76. Εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκέει, οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος.

(2) *Clem. Alex. strom.*, II, p. 417. Πολλάκις ἐπιλέγει· τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν περιηκμακότων. *Stob. serm.*, III, 35. Ὅρος γὰρ συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη. Cf. *Stob. ecl.*, II, p. 76.

(3) *Diog. L.*, IX, 45. Τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὥς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. *Stob. ecl.*, II, p. 76. Τὴν (*sc.* εὐδαιμονίαν) δὲ εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν. Καὶ τοῦτ' εἶναι

semblent particulièrement avoir influé sur l'exposition détaillée de ces principes généraux; d'un côté, la crainte du trouble de l'âme par la peine, crainte qui se révèle très visiblement dans ses préceptes, ainsi que dans les expressions négatives qui lui servent à indiquer le souverain bien (1); d'un autre côté, la satisfaction de la connaissance, satisfaction dont il est souvent question dans les fragmens de ses écrits. On pourrait reconnaître la prédilection de Démocrite pour cette sorte de jouissance, lorsqu'il dit que l'homme vivra d'autant plus convenablement qu'il fera moins consister sa jouissance dans des choses périssables (2). Il dit même de la science qu'elle est à elle seule une source de jouissance (3). Quoiqu'il recommandât la modération jusque dans la recherche scientifique (4), et qu'il ne vît par conséquent en elle qu'une des plus grandes jouissances de l'âme, sans toutefois qu'il la regardât comme un bien pur, nous pouvons cependant bien chercher la raison de son zèle scientifique dans la très grande jouissance qu'il goûtait à rechercher, tels qu'il les concevait, les principes inconnus des phénomènes. Il recherchait la vérité non pas pour la trouver, mais pour jouir de l'avoir trouvée.

Si l'on ne peut voir en cela qu'une intention peu philo-

τὸ κάλλιστον καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις. *Stob. serm.*, I, 40. Ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίγνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ κ. τ. λ.; VI, 60.

(1) Cf. *Clem. Alex.*, l. l.; *Cic. de fin.*, V, 29. Ἀταραξία, ἀθαμβία. Ses attaques contre les superstitions du polythéisme reviennent aussi à cela.

(2) *Stob. serm.*, V, 24. Ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν, ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο.

(3) *Plut. de prof. in virt.*, 10.

(4) *Stob. ecl.*, II, p. 12. Μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένῃ.

sophique, la manière dont il conciliait son opinion sur la vie pratique avec sa doctrine sur la formation des idées dans notre âme, laisse apercevoir encore une plus dégradante opinion de la vie. De même que les images qui émanent des choses remplissent notre âme de représentations, de même, suivant Démocrite, elles impriment à l'âme les désirs, l'envie et le mal (1); en sorte que l'homme acquiert moins par sa propre éducation morale, que par ce qui lui vient des images des choses. On peut donc bien dire que le résultat de sa doctrine a été proclamé par lui dans le vœu qu'il y eût pour lui des images raisonnables (2). Un entier abandon aux évènemens est le digne couronnement de sa doctrine.

CHAPITRE III.

Protagoras.

On pourrait peut-être dire avec vérité que Démocrite a trouvé, comme malgré lui, les résultats de sa doctrine, qui aboutissent à la ruine de toute science et de toute vie morale, en partant d'une réflexion qui s'offrait naturellement sur la voie du développement scientifique. Il serait difficile de disculper ainsi Protagoras, et surtout Gorgias, dont les doctrines ne semblent avoir été inventées que

(1) *Plut. symp.*, V, 7, 6. Ἅ (*sc.* εἴδωλα) φησιν ἐκεῖνος ἐξιέναι τοὺς φθονοῦντας, οὔτ' αἰσθήσεως ἄμοιρα παντάπασιν, οὔτε ὁρμῆς, ἀνάπλεά τε τῆς ἀπὸ τῶν προϊεμένων μοχθηρίας καὶ βασκανίας· μεθ' ἧς ἐμπλασσόμενα καὶ παραμένοντα καὶ συνοικοῦντα τοῖς βασκαινομένοις, ἐπιταράττειν καὶ κακοῦν αὐτῶν τό τε σῶμα καὶ τὴν διάνοιαν. Cf. *Ib.*, VIII, 10, 2; *de pl. ph.*, IV, 8; *de def. orac.*, 17.

(2) *Plut. de def. orac.*, 17; *Sext. Emp. adv. Math.*, IX, 19. Ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων.

pour détourner de toute réflexion sérieuse, de tout noble effort, et pour faire briller leur subtilité.

Protagoras naquit à Abdère. Il florissait vers la 84e olympiade (1). Plusieurs le croient disciple de Démocrite, mais la chronologie est contraire à cette opinion. La tradition qui le fait élever par des Mages de Xerxès ne semble être qu'une fable. Nous le trouvons à Athènes et en Sicile (2), où, en qualité de sophiste supérieur (c'est le titre qu'il se donne lui-même), il enseignait l'art de l'éloquence, moyennant salaire, et acquit par ce moyen des sommes considérables (3). Il semble avoir gardé dans cet enseignement un certain ordre d'exposition (4), et avoir fait connaître certains lieux communs pour les questions ordinaires du genre judiciaire (5). Il se flattait, au moyen de son art de discourir, de rendre forte une raison faible (6). Il se disait aussi très habile dans le dialogue, dans les questions et les réponses courtes, et il se conduisait en général d'après le principe, que, sur toutes choses, les contraires peuvent être affirmés (7). Son enseignement n'avait pas pour objet de communiquer des connaissances particulières, mais il se flattait d'enseigner à la jeunesse la vertu de l'homme d'État et du citoyen, et de le dispenser d'acquérir une foule de connaissances qui devaient dès lors être superflues (8). Il semble cependant avoir aussi

---

(1) D'après Apollodore, *Diog. L.*, IX, 56; cf. *Plat. Meno*, p. 91, avec les notes de Schleierm.

(2) *Plat. Hipp. maj.*, p. 282.

(3) *Plat. Meno*, p. 91; *Prot.*, p. 328, 349; cf. *Arist. eth. Nic.*, IX, 1.

(4) *Diog. L.*, IX, 53; cf. *Plat. Phædr.*, p. 267.

(5) *Cic. Brut.*, 12.

(6) *Arist. rhet.*, II, 24.

(7) *Diog. L.*, IX, 51; *Plat. Prot.*, p. 334.

(8) *Plat. Prot*, p. 318.

écrit sur quelques arts particuliers (1). Il fut accusé d'athéisme par les Athéniens, pour avoir ainsi commencé un ouvrage : « Quant aux Dieux, je ne puis savoir s'il y en a ou s'il n'y en a pas : car beaucoup de choses s'y opposent ; l'obscurité de la question en elle-même, et la brièveté de la vie (2). » Son ouvrage fut brûlé, et lui-même condamné à mort. Il prit la fuite et périt, dit-on, dans un naufrage. On lui attribue encore une foule d'autres ouvrages (3), parmi lesquels celui qui est intitulé : *De ce qui est* (4), semble avoir compris sa doctrine anti-philosophique.

La doctrine de Protagoras a pour but de nier que quelque chose d'objectif puisse être représenté dans notre pensée, et par conséquent de convertir toute pensée en une simple apparence, afin que l'art de produire l'apparence par le discours, acquière la plus grande latitude. Les moyens qu'il employait à cet effet sont rapportés par Platon à la doctrine d'Héraclite (5). Protagoras admettait que tout est dans un flux ou dans un état d'écoulement constant (6), conformément à la doctrine d'Héra-

(1) *Plat. soph.*, p. 232, avec les remarques de Schleierm.

(2) *Diog. L.*, IX, 51 ; *Sext. Emp. adv. Math.*, IX, 56 ; *Cic. de Nat. D.*, I, 23 ; *Plat. Theæt.*, p. 162.

(3) *Diog. L.*, IX, 55.

(4) *Porphyr. ap. Euseb. pr. ev.*, X, 3. Cet ouvrage contenait du moins des argumens de Protagoras contre la doctrine que ce qui est est un.

(5) Nous avons, pour la doctrine de Protagoras, l'avantage douteux que Platon l'ait développée longuement dans le Théætète. Platon n'a certainement pas craint de faire entrer dans cette doctrine plusieurs choses qui n'appartiennent point à Protagoras. Quand donc les écrivains postérieurs attribuent aussi à Protagoras ce que dit Platon, il reste toujours à savoir s'ils font autre chose que de s'en référer à l'autorité même de Platon.

(6) *Plat. Theæt.*, p. 152. Ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.

clite; mais il en différait en ce qu'il ne supposait ni unité ni multiplicité comme principe de ce qui arrive (1), voulant au contraire que tout se résolût en une diversité indéterminée, puisque rien pour lui n'est en soi, mais toujours seulement par rapport à autre chose (2). Il exprimait cette doctrine par la formule prétentieuse, que l'homme est la mesure de toutes choses : de celles qui sont, pour la manière dont elles sont ; de celles qui ne sont pas, pour la manière dont elles ne sont pas (3) ; voulant dire simplement par là que les choses sont pour chacun comme elles lui apparaissent, ou qu'il n'y a de vrai pour chacun que ce qu'il se représente. Protagoras ne semble pas s'être dissimulé qu'avec cette doctrine c'en était fait de la valeur universelle de toute proposition ; ce qui fait que, d'un côté, pressé par la direction de ses idées, d'un autre côté, se contredisant lui-même, il attaqua la vérité des propositions géométriques, parce que, dans le monde observable, il n'y a absolument pas de lignes, soit droites, soit courbes, telles qu'on les suppose (4). C'étaient aussi des conséquences nécessaires de sa doctrine : qu'une nature déterminée ne convient à aucune chose ; que les contraires sont également valables de la même chose dans les mêmes circonstances ; que toute pensée étant vraie, pour

(1) C'est avec des raisons semblables à celles que Platon fit valoir plus tard, qu'il combattit la doctrine que tout est un.

(2) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 217 ; *Plat. soph.*, p. 153 s.

(3) *Plat. Theæt.*, p. 151 s. ; *Crat.*, p. 385. ἰδία αὐτῶν (sc. τῶν ὄντων) ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγε, λέγων, πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα, οἷα ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί. *Arist. met.*, VII, 19 ; XI, 6 ; *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 218.

(4) *Arist. met.*, II, 2. Οὔτε γὰρ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν, οἵας λέγει ὁ γεωμέτρης· οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον· ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας.

celui qui la pense, il n'y a pas de proposition qui puisse être contredite; que toute pensée n'est que l'expression du rapport du sujet pensant à l'objet pensé; mais que le sujet pensant, l'âme, n'est autre chose que la collection, la somme des différens momens de la pensée (1).

On reconnaît dans toutes ces propositions et dans toutes ces conséquences de la doctrine de Protagoras, la tendance à réduire toute pensée à l'impression sensible, et à écarter toute conception purement rationnelle. C'est dans ce sens aussi que les anciens entendaient la proposition : que tout est dans un état de naissance ou d'écoulement constant; car, puisque toute sensation n'est que le résultat de la concurrence de l'activité du principe sentant et de la chose sentie, et que toute pensée doit être sensation, toute pensée doit être produite par le changement constant qui résulte de l'activité toujours diverse de ce qui sent et de ce qui est senti (2). Tout, pour Protagoras, vit donc dans une instabilité sensible et n'est pas autre chose que cette instabilité même; mais si le sensible est vrai, ce n'est toutefois que parce qu'il est perçu sensiblement; en soi rien n'est froid ni chaud, ou en général doué de quelque qualité sensible que ce soit; rien n'est tel ou tel que parce qu'il est senti de la sorte (3). On ne peut pas nier que cette doctrine ne soit conséquente au prin-

---

(1) *Plat. Theæt.*, p. 153 s.; *Euthyd.*, p. 286; *Arist. met.*, IV, 2; *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 216; *Adv. Math.*, VII, 60; *Diog. L.*, IX, 51, 53.

(2) *Plat. Theæt.*, p. 153 s.; *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 217. Φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι· ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων.

(3) *Plat. Theæt.*, p. 151; *Arist. met.*, VII, 3. Οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον.

cipe, que tout savoir réside dans le sentir, et que rien n'est que l'instabilité sensible.

Mais un homme raisonnable ne peut cependant pas se proposer de pousser ce principe jusqu'à sa dernière conséquence, et y rester parfaitement fidèle. Protagoras le pouvait moins que tout autre, puisqu'il se donnait pour précepteur, et que personne ne peut être tel, à moins de savoir plus ou mieux qu'un autre. Nous devons donc chercher le but de sa doctrine, dans quelque autre chose que sa doctrine même. Déjà Platon a remarqué combien elle tenait intimement à la recherche oratoire de Protagoras; aussi Platon le fait-il parler tout-à-fait dans le sens du sophiste : Le sage, dit-il, est comme le médecin de l'âme, il ne peut pas faire naître dans l'âme des pensées plus vraies, car tout ce qu'elle pense est vrai, mais il peut en faire naître de meilleures et de plus utiles; il guérit ainsi les âmes, tant celles des particuliers que celles des Etats, puisque par la puissance de la parole il fait en sorte qu'elles aient de bonnes et utiles sensations ou opinions, au lieu d'en avoir de mauvaises et de pernicieuses (1). Si, pour la parfaite intelligence de cette explication, l'on fait attention que le bien dont il est question, ne doit pas être considéré comme le bien en soi, mais seulement comme un bien sensible, suivant l'esprit de la doctrine de Protagoras, on s'apercevra bien alors comment ces sophismes coïncident avec la décadence du sentiment moral.

---

(1) *Plat. Theæt.*, p. 166. Καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω ἐγὼ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.

CHAPITRE IV.

Gorgias. Euthydème.

L'impudeur des sophistes ne fit qu'augmenter avec le temps. C'est une chose très sensible que l'affaiblissement progressif du talent des sophistes et l'accroissement proportionnel de leurs prétentions et de leur mépris pour tout ce qui est vrai et bon. Si Platon laisse encore à Protagoras une certaine dignité, le portrait qu'il esquisse de Gorgias ne laisse, au contraire, rien apercevoir qui pût justifier la prétention de ce sophiste à une distinction quelconque. Enfin, il traite Euthydème comme un méprisable parleur.

Gorgias de Leontium, disciple d'Empédocle, florissait vers la 88e olympiade. Il vint à Athènes la seconde année de cette olympiade; il fut envoyé par ses compatriotes pour solliciter du secours contre Syracuse. Il s'y fit remarquer par la nouveauté de sa manière de discourir (1). Nous le retrouvons plus tard dans plusieurs contrées de la Grèce, particulièrement en Thessalie, où il eut un grand nombre d'admirateurs, et où il gagna beaucoup d'argent par la magnificence de ses discours dans des assemblées particulières, et en instruisant la jeunesse (2). Il mourut très âgé (3). Plusieurs des discours pompeux qu'il prononça dans plusieurs circonstances, en présence des Grecs assemblés, sont célèbres (4). Quand même les dis-

(1) *Diod. Sic.*, XII, 53, sur le temps de Gorgias. Voy. *Foss, de Gorgia Leontino commentatio. Hal.*, 1828, p. 6 s.

(2) *Plat. Hipp. maj.*, p. 282.

(3) *Plat. Meno*, p. 70; *Philostr. vit. soph.*, I, 9.

(4) *Arist. rhet.*, III, 14; *Plut. conj. præc.*, 43; *Philostr.*, l. l.

cours qui existent encore sous son nom ne seraient pas de lui, nous voyons cependant assez clairement par les fragmens de ses ouvrages combien il avait peu le véritable esprit de l'éloquence (1). Gorgias, comme la plupart de ses contemporains, recherchait les ornemens poétiques dans le discours, les termes emphatiques et qui se prononçaient avec éclat; il accumulait les épithètes et les expressions synonymiques, et sa principale force consistait dans des oppositions qui revenaient sans cesse. Si l'on fait attention que cette pompe devait conduire à la monotonie, on ne sera pas étonné que la froideur de ses discours soit devenue proverbiale (2). Il se flattait du reste de pouvoir discourir sur une proposition quelconque, et de répondre de suite à toutes les questions qu'on pouvait lui faire (3), ou brièvement ou longuement, parce qu'il ne s'asservissait pas à son sujet (4). L'instruction qu'il donnait à la jeunesse se bornait seulement à l'art de parler, tant dans le dialogue que dans le discours suivi; car, plus franc que les autres sophistes, il se moquait de ceux qui promettaient d'enseigner la vertu (5); il ne faisait au-

---

(1) *Schœnborn de authentia declamationum, quæ Gorgiæ Leontini nomine exstant. Vratislaw.*, 1826, auquel il faut comparer l'ouvrage ci-dessus de Foss. Le premier soutient, le second attaque l'authenticité des déclamations; mais de semblables recherches ne peuvent pas facilement amener un résultat juste. Ces deux écrits contiennent du reste de bonnes recherches sur le caractère du genre d'éloquence de Gorgias. Le fragment dans *Foss*, p. 69, dans *Schœnborn*, p. 8, la caractérise très bien.

(2) Γοργιάζειν, Γοργίεια ῥήματα ou σχήματα.

(3) *Plat. Gorg.*, p. 447; *Cic. de fin.*, II, 1; *Orat.*, I, 22.

(4) *Plat. Phædr.*, p. 267; *Gorg.*, p. 449; *Arist. rhet.*, III, 17.

(5) *Plat. Meno*, p. 95.

cun cas des bonnes mœurs, il méprisait la vertu (1); mais l'art par excellence était pour lui celui de discourir, puisqu'il nous soumet les autres hommes volontairement et non par la violence (2). Son mode d'enseignement était très peu scientifique; car il ne communiquait pas l'art à ses disciples, mais seulement certains argumens captieux, les exerçant aux formules et aux tours du discours qui peuvent le plus souvent trouver leur application (3). Il faisait aussi servir la rhétorique aux sciences physiques (4); il put en cela prendre pour guide la doctrine d'Empédocle (5). Outre ses discours et un traité sur la rhétorique, on lui attribue aussi un ouvrage sur le non-être ou sur la nature (6). Ce dernier écrit contenait sa doctrine sophistique: c'est une production de sa jeunesse (7); mais l'arrogance sophistique qui porta Gorgias et d'autres de ses contemporains à rejeter toute science, y est clairement marquée.

Déjà le titre de l'ouvrage indique une application sophistique des doctrines éléatiques, puisqu'il met le non-être à la place de ce que les Éléates appelaient l'être. On nous dit aussi que Gorgias faisait usage des preuves de Zénon et de Melissus (8), pour prouver que rien n'existe.

---

(1) *Plat. Meno*, p. 73; *Plut. de adul. et amico*, 23; *conj. præc.*, 43. Cependant il loue la tempérance. *Stob. serm.*, CI, 21; *Athen.*, XII, p. 548.

(2) *Plat. Phil.*, p. 58.

(3) *Arist. de soph. el.*, II, 9; cf. *Plat. Phædr.*, p. 269, *c. not. Heind.*

(4) Cf. *Dion. Hal. de Isocr.*, 1.

(5) *Plat. Meno*, p. 76.

(6) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 65.

(7) Composé dans la 84e olympiade; *Olymp. schol. in Plat. Gorg.*, 6, p. 567, *ed. Routh.*

(8) *Arist. de Xen., Zen. et Gorg.*, 5.

La distribution des principales parties de son ouvrage est toute sophistique, puisqu'il suppose de nouveau dans la seconde et dans la troisième partie, comme non réfuté, ce que déjà il voulait avoir réfuté dans la première et dans la seconde. On reconnaît dans ce luxe de réfutations la manière de ses travaux, qui ne doivent servir qu'à prouver une vaine habileté. Il voulait d'abord établir que rien n'existe, ou, que s'il existe quelque chose, ce quelque chose ne peut cependant pas être connu; et enfin, que si quelque chose peut être, et être connu, on ne peut cependant pas l'exprimer (1).

Il cherchait à démontrer la première thèse, que rien n'est, de la manière suivante : Si quelque chose était, ce serait ou l'être, ou le non-être, ou bien encore l'être et le non-être tout à la fois. Mais les trois cas sont impossibles (2) : d'abord le non-être ne peut pas être, car il est opposé à l'être; si donc celui-ci est, le premier ne peut exister; ou bien encore, [illegible] que s'il existait, l'être et le non-être devraient exister en même temps (3). Mais l'être ne peut pas non plus exister, car d'après la doctrine des Éléates, il n'a pu être fait ni ne pas être fait; il ne peut être ni un ni multiple, ni les deux choses en même temps; en quoi Gorgias se servait particulièrement de la doctrine de Mélissus et de Zénon sur l'infini, l'espace et le mouvement, et, à ce qu'il paraît, de celle des atomistes sur la divisibilité des corps (4).

---

(1) *Arist. de Xen., Zen. et Gorg.*, 5. Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 65.

(2) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 66.

(3) *Sext. Emp. ib.*, 67; *Arist.*, l. l., donne un peu différemment ces preuves; mais le texte est si corrompu, qu'on ne peut guère s'y fonder avec certitude.

(4) *Sext. Emp. ib.*, 68-74; *Arist.*, l. l., 5 et 6. Le passage où il est question du mouvement et de la division est très altéré.

Enfin, ce qui est ne peut pas être en même temps être et non-être : car si l'être et le non-être étaient, ils seraient, quant à l'existence, une seule et même chose ; mais s'ils étaient une seule et même chose, alors l'être serait comme le non-être ; mais le non-être n'est pas, l'être ne serait donc pas non plus. Il suit aussi de là que si tous deux étaient une même chose, tous deux ne pourraient pas être ; car s'ils étaient tous deux une même chose, ils ne seraient pas deux choses, mais une même chose (1). Comme par conséquent il n'y a ni être ni non-être, ni l'un et l'autre en même temps, il n'y a donc rien en général.

Si déjà, par ces raisonnemens, c'est chose manifeste que Gorgias trouvait la force de son doute dans l'opposition qu'il faisait entre l'évidence des idées de l'expérience et les principes des Éléates en faveur de l'unité de l'existence, il restera moins de doute encore, si l'on fait attention aux raisons de sa seconde proposition. Il part de ce que, si l'être pouvait être pensé, la pensée devrait être semblable à l'être ; ou plutôt, qu'elle devrait être l'être lui-même, car autrement l'être ne serait pas pensé. Mais si la pensée était l'être, toute pensée serait vraie, et le non-être ne pourrait être pensé. On ne pourrait pas opposer qu'il n'y aurait de vraies que les pensées qui seraient confirmées par la perception ; car de même que ce qui est vu est vrai, quoiqu'il ne soit pas entendu, de même ce qui est pensé peut être vrai, quoiqu'il ne soit pas perçu. Mais cependant comme il faudrait distinguer des pensées vraies et

---

(1) *Sext. Emp.*, l. l., 75 s. Ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφότερα ἐστὶ, τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον· εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὂν ἔστι καὶ τὸ ὂν ἔστι, ταὐτὸν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν, ὅσον ἐπὶ τὸ εἶναι. Καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἔστιν· ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταὐτὸ τούτῳ καθεστὼς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἔσται. Οὐ μὴν ἀλλ' εἴ περ ταὐτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφότερα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφότερα, οὐ ταὐτόν, καὶ εἰ ταὐτόν, οὐκ ἀμφότερα. *Arist.*, l. l.

des pensées fausses, ce qui est pensé n'est donc pas ce qui est; et par conséquent ce qui est, n'est ni pensé ni connu (1). La tendance de cette polémique sera peut-être mieux appréciée encore par l'exemple qui accompagne l'explication. On croit que si la véritable pensée doit représenter les choses comme elles sont, ce n'est qu'à la condition de leur ressembler, ou d'être comme elles sont; ainsi, les choses sont-elles blanches, alors la véritable pensée de ces choses devrait être blanche (2). L'erreur fondamentale ici consiste à croire que la vérité à connaître est un objet de l'expérience, une chose sensible.

Les preuves de Gorgias à l'appui de sa troisième proposition, que, s'il existait quelque chose et qu'il pût être connu, il ne pourrait cependant pas être exprimé, témoignent également qu'il ne voyait la chose que par le côté sensible. Car il enseignait que les choses ne sont pas ce qu'on dit qu'elles sont; que le discours ou la parole n'est qu'un signe des choses, que ce que chacun voit ne peut pas s'entendre, et ne peut par conséquent pas se communiquer par les mots, qui ne sont faits que pour l'oreille (3). Il ajoutait que celui qui entend ne peut pas penser la même chose que celui qui parle, ou même que tel autre qui entend, parce qu'il est impossible que la même chose soit de la même manière dans des individus

---

(1) *Sext. Emp.*, l. l., 77-82; *Arist.*, l. l., c. 6.

(2) *Arist.*, l. l.; *Sext. Emp.*, l. l., 77. Εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργ., οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται, καὶ κατὰ λόγον· ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβεβήκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσται, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβεβήκει μὴ εἶναι οὖσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὖσι μὴ φρονεῖσθαι.

(3) *Arist.*, l. l. Ο γὰρ εἶδε, πῶς ἄν τίς φησι τοῦτο εἴ ποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκείνῳ δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο μὴ ἴδοντι; — καὶ λέγει ὁ λέγων (*add.* λόγον *e conj. Foss*), ἀλλ' οὐ χρῶμα, οὐδὲ πρᾶγμα. *Sext. Emp.*, l. l., 83-86.

différens, puisque déjà une même personne croit sentir diversement dans des temps différens, et sent diversement dans le même temps par l'ouïe et par la vue (1). Ces raisonnemens ont pour base la supposition que le sensible extérieur est le vrai qui doit être communiqué; mais ils semblent aussi se rapporter particulièrement à la doctrine d'Empédocle : que la sensation s'opère par les émanations et les influences respectives des choses (2).

On n'aperçoit, dans cette doctrine de Gorgias, que des doutes soutenus contre la vérité des connaissances rationnelles, en partant des représentations sensibles ; et Gorgias nous apparaît comme un Zénon à rebours : car, de même que celui-ci faisait servir les élémens des représentations sensibles à faire voir leur nullité en comparaison de la vérité rationnelle pure, de même Gorgias fit servir les élémens de la doctrine éléatique à leur propre destruction, puisqu'il fit voir qu'ils ne peuvent pas se maintenir en face de la vérité des représentations sensibles. Telle est la lutte de la sensibilité contre l'entendement, lutte qui devait s'élever pour faire voir l'imperfection et l'esprit trop étroit des doctrines spiritualistes antérieures. Cette lutte se retrouve aussi dans Protagoras, et ces deux sophistes ont réellement combattu la raison pure autant qu'on pouvait le faire; ou du moins ils ont établi le maximum de toute opinion anti-philosophique, dans les propositions suivantes : que toute pensée est savoir, et qu'aucune pensée n'est savoir. Ces deux propositions, tout opposées qu'elles sont, ont néanmoins le même but,

---

(1) *Arist.*, l. l. Ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει ; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσι εἶναι · δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν. — Φαίνεται δὲ οὐδ' ὁ αὐτὸς αὑτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. *Sext. Emp.*, l. l., 83-86.

(2) Cf. *Sext, Emp.*, l, l., 85; *Plat, Meno*, p. 76.

puisque celle de Protagoras, que toute pensée est savoir, voulait dire que, dans la pensée, il ne s'agit pas de connaître quelque chose de réel; et que celle de Gorgias, qu'on ne peut rien savoir, devait exprimer l'opinion que la pensée n'a d'autre fin que de produire en nous l'apparent (1).

On ne peut donc être surpris que les sophistes qui vinrent peu après les deux dont nous venons de parler en aient concilié les propositions opposées, comme le firent *Euthydème et Dionysodore*, deux frères natifs de Chios. Ils ne faisaient servir ces deux propositions que dans le dessein d'embrouiller le discours. Euthydème, le plus jeune des deux, et qui semble avoir eu le plus de célébrité, non seulement affirmait, comme Protagoras, que chacun sait tout et toujours (2), que par conséquent personne ne peut croire une fausseté (3), ni contredire qui que ce soit (4); mais il admettait de plus que tout est toujours et dans le même temps égal pour tous, que rien n'est quelque chose et ne diffère d'une autre chose, ce qui est contraire à l'affirmation de Protagoras, que tout est pour chacun quelque chose de particulier (5), et rappelle la doctrine des Éléates sur la négation des contraires. Il affirmait même, conformément à la doctrine de Gorgias, que personne ne peut rien apprendre; ni le sage, parce qu'il sait déjà, ni le fou, parce qu'il est fou (6).

Si Protagoras et Gorgias gardaient encore une certaine

---

(1) *Plat. Phædr.*, p. 267. Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὕδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον.

(2) *Plat. Euthyd.*, p. 293 s.

(3) *Ib.*, p. 283 s.

(4) *Ib.*, p. 285 s.

(5) *Ib.*, p. 303 s.; *Plat. Crat.*, p. 386.

(6) *Plat. Euthyd.*, p. 275 s.

qui n'est cependant que pour les sens par lesquels l'homme insensé voudrait atteindre la vérité absolue, tandis qu'elle n'est au contraire accessible qu'à la raison générale, et que le but de la science est de découvrir le principe rationnel, la loi qui régit la vie par tout l'univers, même dans le monde moral. Cette loi est la destinée de chacun, elle est pour tous le mieux possible, telle que le sort l'a réglée dans les vicissitudes des contraires. On peut voir ici l'essor le plus rapide qu'un philosophe pût prendre en choisissant son point d'appui exclusivement dans la physique dynamique.

La physique mécanique était toute différente. Déjà Anaximandre attachait ses regards aux changemens des phénomènes de composition et de décomposition, produit par le mouvement des parties élémentaires du tout. Il voyait le principe du mouvement et toute naissance, celle même des élémens, mis en mouvement, dans un être infini, immortel et divin, qui, dès le commencement, compose d'une telle manière tous les élémens immuables, qu'aucun ne dût paraître prédominant. Mais puisque cet être est le principe du mouvement, des contraires primitifs tels que le chaud et le froid, ou le ciel et la terre, se détachèrent de lui. Mais telle est la loi du monde entier, que chaque chose se décompose, soumise qu'elle est à l'action de son opposée. Tout expie sa faute dans un temps déterminé, et lorsque les contraires se mêlèrent, il en résulta insensiblement des êtres vivans de formes de plus en plus parfaites, jusqu'à ce qu'enfin tout fut ramené à la nature homogène du primitif. Anaxagore proclama déjà positivement ce principe de la physique mécanique : que toute nature est permanente pour l'être qui la revêt, que par conséquent rien ne peut changer; principe qui n'est pas pris de l'intuition de la nature, mais qui est propre à conduire à des investigations plus larges. Ce philosophe ne s'occupa donc aussi de la vérité de la connaissance sensible, qu'autant qu'elle est pour la raison une occasion de re-

cherches, mais non en tant qu'elle nous découvre le vrai en soi. Il saisit assez nettement aussi l'opposition de la physique mécanique entre le mobile et la chose mue : cette dernière est la masse compacte et sans vie, qui flotte dans l'espace, multiplicité infinie, infinie aussi quant aux propriétés des élémens corporels, dont chacun a sa nature propre, et qui tous forment une certaine unité par une action réciproque, quoiqu'ils soient susceptibles de différens rapports entre eux dans l'espace. A ce qui est mû est opposé le principe moteur, que ce soit l'esprit ou l'âme, principe de nature homogène et absolument indépendante de toute action, être connaissant et voyant tout tel qu'il a été, qu'il est et qu'il sera. Il fit donc ressortir nettement la différence qui existe entre le corps et l'esprit, distinction qui, jusqu'à lui, n'avait pas été faite d'une manière assez précise. A cette différence il rattacha la distinction entre la masse sans vie, inerte et immobile, et la force vivante, active et agissante ; mais il ne fut pas capable de réduire ces deux oppositions à une véritable unité. Car l'esprit n'a qu'une action extérieure sur les élémens immuables en eux-mêmes ; ils ne peuvent changer que dans leurs rapports entre eux, puisqu'ils sont mis en mouvement par l'esprit. Or, en admettant un mélange primitif uniforme entre eux, l'action de l'esprit sur eux n'a pu consister qu'à les séparer. De cette séparation résulte la différence des propriétés des élémens, l'ordre et une certaine beauté réglée suivant des lois rationnelles. Mais de même que le changement du mélange dépend de l'action de l'esprit moteur, de même aussi l'action de l'esprit dépend du mélange, car l'esprit ne peut pas tout ordonner en même temps, et comme en un clin d'œil; mais sa puissance sur les choses augmente insensiblement. Et comme des élémens infinis doivent être ordonnés, l'ordre du monde augmente ainsi indéfiniment. Dans les choses vivantes, dont l'organisation corporelle est une production postérieure de l'activité intellectuelle, l'esprit se montre immédiatement, et

ne forme, pour ainsi dire, qu'une seule chose avec le corps. Mais c'est dans les grands corps cosmiques et dans leurs mouvemens réguliers que l'activité ordonnatrice de l'esprit se manifeste le plus clairement : l'ordre des corps célestes est donc l'objet le plus digne des recherches de l'homme. Le disciple d'Anaxagore, Archelaüs, a peu d'importance en comparaison de son maître. Tout ce que nous pouvons dire de lui, c'est que, par cela seul qu'il appliqua la physique de son maître aux idées morales, il fit voir nettement que cette direction des mécanistes était éloignée de la contemplation morale de la vie. On ne peut pas nier que cette physique ne soit un point de vue particulier; mais outre qu'elle tendait à une recherche plus précise des raisons des phénomènes de la nature, elle met de plus sur la voie des investigations psychologiques, dont l'objet, l'âme, est tout différent de celui de la matière corporelle.

La philosophie dorienne des pythagoriciens n'est pas aussi simple que celle des deux écoles physiques d'Ionie. Nous trouvons dans plusieurs points des différences sensibles entre celle-ci et la première : mais deux points seulement caractérisent proprement l'école de Pythagore. En effet, si les pythagoriciens dérivaient le plus parfait du moins parfait, Thalès et Anaximandre en faisaient autant; s'ils ne mettaient point de terme à la contingence, Anaxagore et Héraclite proclamèrent formellement le même principe; enfin ils s'accordent avec Héraclite, Anaximène, Diogène d'Apollonie et Anaximandre, en ce que le suprà-sensible est le principe du sensible. Mais ce qui leur est propre, c'est d'avoir rapporté à un but moral, à une véritable vertu intérieure, les phénomènes du monde, tandis que tout ce qu'Héraclite, Anaximandre et Anaxagore ont dit, en passant, de relatif à la morale, porte toujours l'empreinte de la physique. Une autre chose qui leur est propre encore, c'est d'avoir réduit toutes les propriétés sensibles à la forme mathématique des choses, forme qui ré-

sultait d'une unité primitive. Ils admettaient donc originellement, quoique d'une manière idéale, une unité, le nombre principe, mais non encore développé, auquel appartient non seulement l'unité, mais encore la multiplicité. Il n'y avait alors ni temps, ni lieu, ni corps; toutes ces choses sont donc le résultat du nombre principe. Ce nombre est une chose déterminée; mais l'espace vide, l'indéterminé, qui est le principe de toute négation, de toute dissolution et de toute imperfection, dépasse le nombre principe auquel il se rattache en quelque manière, parce que le principe de toutes choses doit être plus imparfait que ce qui en procède, et contient en lui la négation. Mais le nombre principe se forme et se développe en nombre pur et simple, en aspirant en lui, par la respiration vitale, l'indéterminé, le vide. Car un nombre ne peut résulter que de la division qui s'opère dans la foule des unités qui étaient primitivement réunies les unes aux autres par le nombre principe; mais la séparation suppose le vide, l'intervalle; et le plein ou déterminé, dans son opposition à l'intervalle, forme la limite. Or, les intervalles sont déterminés par trois dimensions, suivant la longueur, la largeur et la profondeur; en sorte que le corps est formé d'une triple limite, ou d'unités numériques qui sont séparées entre elles par trois intervalles. Il y a donc partout opposition dans les choses, partout l'indéterminé et le déterminant, l'unité et la pluralité, etc.; car, dans tout, est le nombre impair et le nombre pair, le droit et le gauche, le mâle et le femelle, le repos et le mouvement, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal. Mais les contraires ne peuvent être unis que par l'harmonie, en sorte que tout le monde vivant est une harmonie qui découle d'une source, et qui se reconnaît au nombre, à la mesure et au rapport coordonné des membres, de manière à former un tout. Tout ce qui nous apparaît sensiblement est fondé, seulement quant à sa propriété, sur les rapports qui constituent les unités

coordonnées suivant des intervalles déterminés; c'est ainsi qu'il faut expliquer les élémens corporels, les plantes, les animaux, les hommes et tout l'ensemble des corps sensibles. Si le nombre de leurs unités, la mesure et le rapport de leurs intervalles peuvent se trouver, leur nature est également trouvée par le fait. Or, l'indéterminé et le non ordonné se trouvent à côté du nombre déterminant et ordonnant, dans le tout comme dans l'individu; ce qui peut s'apercevoir dans l'éloignement de la véritable sagesse et dans le désordre où nous vivons sur la terre. Cette vie terrestre n'est donc que la vie de l'âme dans son éloignement de Dieu, une captivité de l'âme dans les liens du corps, conséquence de ses fautes; état, du reste, où il est facile d'expier ces fautes et d'arriver par la vertu à une vie plus digne. Ainsi se lie la doctrine mathématique des pythagoriciens sur la naissance du nombre et de la multiplicité corporelle, à ce point de vue moral sous lequel ils envisageaient le monde. La vertu qu'ils enseignaient consiste dans l'harmonie de l'âme, puisque le désir sensible, ce qu'il y a d'irrationnel dans l'homme, doit être soumis à la raison, et que tout le cours de la vie doit être ramené à l'unité et à l'harmonie morale. Il est évident que cette doctrine était propre à provoquer la recherche des principes rationnels de tout ce qui arrive, et à préparer la dérivation de toutes les formes et de tous les phénomènes sensibles, de l'essence des choses. Mais il n'est pas moins certain que, ne réfléchissant pas assez à la disproportion de leurs forces avec leur but, ils admirent, à l'occasion de cette doctrine, un grand nombre d'idées et de théories fantastiques.

Quand nous considérons la doctrine éléatique par rapport à la philosophie pythagorique et ionique, nous devons en chercher l'importance pour le développement de la philosophie, particulièrement dans ses résultats négatifs. Les Éléates ont fait deux choses principales, en se fondant sur les principes généraux de la raison; car ils cherchaient

à montrer, d'une part, qu'une multiplicité primitive des choses est impossible, par la raison que le non-être, qui devait être conçu comme séparant l'unité, n'est pas; et d'autre part, ils faisaient voir que ceux-là sont dans l'erreur qui veulent unir la diversité d'une vie qui se développe avec une unité qui dominerait tout, car le parfait ne peut être sujet à changement. Il n'y a par conséquent qu'*un seul* être réel, qu'*un seul Dieu;* ce Dieu est immuable, il n'est point dans le temps, mais il est éternel; il n'est point corporel, ni en quelque lieu, mais absolument tout et parfait. Tandis que les Éléates cherchaient ainsi à affirmer l'idée de Dieu, pour eux disparut, non pas, il est vrai, la vérité de toutes choses, mais cependant la vérité de tout évènement, de tout fait, de toute naissance. Ils ne pouvaient pas s'expliquer comment un monde de choses qui se développeraient pourrait coexister avec l'unité divine immuable. Passé ce point commun à toute l'école éléatique, les doctrines particulières de chaque philosophe se réduisent à peu de chose. Déjà Xénophane reconnaissait que l'unité qui domine tout est la connaissance de la raison; mais, parce qu'il nous voyait circonvenus par la diversité, il se sentit dans un conflit d'opinions qu'il ne put pas faire cesser. Ce qu'il disait même de Dieu n'est en grande partie que négatif, puisqu'il en niait les déterminations opposées, disant qu'il n'est ni en mouvement, ni en repos, ni limité, ni infini. Parménide, cherchant de même le véritable être dans le point de vue rationnel, affirmait cependant que le plein et le parfait devraient être conçus comme quelque chose de terminé en soi et qui est à soi-même sa limite, et considérait ainsi le tout comme une sphère. Quoiqu'il distinguât soigneusement la véritable certitude rationnelle de l'opinion illusoire des sens, dans laquelle règne l'apparence du non-être, de la multiplicité et de la naissance, il ne doutait cependant pas complètement que la vérité ne pût sortir du mélange de l'être avec l'apparence, bien

qu'il ne pût pas se dissimuler que, livrés à l'opinion, nous vivons dans un état de misère, combattant entre l'amour qui unit et la discorde qui divise. Nous trouvons que Zénon déclare plus positivement que tous les autres Éléates que si nous connaissions seulement une seule chose, nous aurions par le fait même la connaissance de toutes choses. Du reste, il ne faisait servir la doctrine éléatique qu'à faire voir la vanité des opinions sur la multiplicité dans l'espace et le temps, sur la naissance et le mouvement. La négation semble aussi avoir dominé dans la doctrine de Mélissus. Il ne s'écartait pas essentiellement de la doctrine du reste des Éléates en appelant l'être infini; mais les déterminations qu'il donnait d'ailleurs à l'être, l'appelant le sain et le vivant, se rapportent plutôt au point de vue naturel, qu'au point de vue rationnel de l'être. La doctrine d'Empédocle nous donne une explication plus étendue de l'opinion des Éléates sur la nature. Il est impossible de ne pas voir comment ils distinguent deux choses dans la nature, dont l'une n'est que simple apparence, tandis que l'autre est l'expression, quoique imparfaite, du parfait et du réel. Pour eux, ce parfait ou ce réel consiste dans le feu et la lumière, ou bien encore dans la connaissance rationnelle. L'apparence, au contraire, se montre sous l'aspect de la nuit et des ténèbres, et se représente par les autres élémens. Du mélange de ces deux parties constitutives de la nature, résulte ce qui nous apparaît comme la naissance naturelle. Mais le changement du mélange suppose des forces motrices, et comme l'opposé peut être distingué dans les élémens mis en mouvement, de même ce qui meut, quelle qu'en soit la nature opposée, la haine qui divise ou l'amour qui réunit, peut se distinguer également. Aux doléances d'Empédocle sur la manière dont les hommes, conduits par la haine, méconnaissent la parenté de toutes les choses entre elles, et aux recommandations qu'il nous fait de purifier nos âmes de tous vices, afin de pouvoir participer à l'union bienheu-

reuse de toutes choses dans le divin Sphérus, nous reconnaissons que le vrai est particulièrement exprimé par l'amour et l'apparent par la haine. Mais à travers toutes ces idées physiques des Éléates et d'Empédocle retentit la plainte sur la défectuosité de ces opinions, en sorte que nous ne pouvons voir en eux que la tentative de rechercher d'une manière conjecturale la vérité dans la nature. Le défaut de toute la doctrine des Éléates est précisément de n'avoir pas su concilier l'idée qu'ils se faisaient de la nature avec les résultats de leur doctrine rationnelle.

Lors donc que toutes ces recherches des Ioniens, des pythagoriciens et des Éléates se furent rencontrées, l'insuffisance et la faiblesse de ces résultats philosophiques dûrent être bien frappantes; et il ne pouvait pas se passer un long temps, avant que ce qu'il y avait même de plus légitime dans ses différentes doctrines ne fût opiniâtrement révoqué en doute. De là les efforts des sophistes, qui établirent le centre de leur action à Athènes. Ce qu'il y a de plus important pour le développement de la pensée philosophique dans l'influence des sophistes, c'est qu'ils portèrent leur attention sur l'idée de la connaissance humaine et sur toute la science de l'homme. C'est ainsi que Démocrite opposait la vérité, qui nous est cachée, à l'apparence sensible, à laquelle cependant les hommes se trouvent réduits. C'est ainsi que Protagoras posait en principe que l'homme est la mesure de toute vérité; que Gorgias soutenait que l'homme ne peut rien savoir, ni rien apprendre. Si donc, avant eux, l'on avait presque oublié l'homme, et si l'on s'était en quelque sorte enfoncé, abîmé dans les choses, la manière des sophistes ouvrit à la contemplation humaine un champ de recherches presque inconnu jusqu'alors. Leur méthode aussi était propre à favoriser le résultat qu'ils espéraient. Cette méthode avait pour objet la recherche de la forme de la pensée et de l'expression; mais elle fut peu systématique d'abord, et n'eut pour objet qu'un vain exercice. Tous ces efforts

divers servirent à préparer une philosophie plus mûre, qui se donna pour problème d'examiner chaque pensée par rapport à l'idée de la science, tant sous le point de vue de la forme que sous celui de la matière. Tous les philosophes antérieurs, fortement frappés d'une idée, s'étaient efforcés de la développer exclusivement et de la poursuivre avec un enthousiasme instinctif. Mais, plus tard, l'attention au but général de la science et aux moyens par lesquels elle peut être acquise, dûrent amener ce calme qui, en fait de science, ne résulte que de l'idée même de la science, de l'appréciation de tout savoir spécial par la science universelle, et du rapport de la fin de la raison avec tout le reste de nos spéculations. Ce résultat de la première période de la philosophie fut obtenu par le concours des points de vue rationnels particuliers, mais explorés d'une manière exclusive et en opposition réciproque; par le doute, né de cet esprit d'exclusion, et qui avait répandu ses nuages sur toute vérité accessible à l'esprit humain, et enfin par l'abandon désespéré de toute recherche scientifique : car plus la vérité est décidément rejetée, plus le besoin qu'on a d'elle, et sa nécessité se fait sentir.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES.

LIVRE PREMIER.

INTRODUCTION, COUP D'OEIL GÉNÉRAL ET DIVISION.

LIVRE DEUXIÈME.

PARTIE ANTÉ-HISTORIQUE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE ET DIVISION.

LIVRE TROISIÈME.

DIVISION ET PREMIÈRE PARTIE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANTÉ-SOCRATIQUE.

PHILOSOPHIE IONIENNE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE IONIENNE.

Première Section.

PHYSIQUE DYNAMIQUE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE IONIENNE.

Deuxième Section.

PHYSIQUE MÉCANIQUE.

LIVRE QUATRIÈME.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AVANT SOCRATE.

Deuxième Division.

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE.

LIVRE CINQUIÈME.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AVANT SOCRATE.

Troisième Division.

PHILOSOPHIE ÉLÉATIQUE.

LIVRE SIXIÈME.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AVANT SOCRATE.

Quatrième Division.

LES SOPHISTES. — CONCLUSION.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

